konfluenzen

Jahrbuch der Abteilung Protestantische Theologie
an der Lucian Blaga Universität
Hermannstadt / Sibiu

Nr. 16-17 / 2016-2017

Presa Universitară Clujeană

konfluenzen

Jahrbuch der Abteilung Protestantische Theologie

Departement für Geschichte, Kulturerbe und Protestantische Theologie
Fakultät für Sozial- und Humanwissenschaften
Lucian-Blaga-Universität
Hermannstadt / Sibiu

Nr. 16–17 / 2016–2017

Presa Universitară Clujeană
2017

Konfluenzen
Jahrbuch der Abteilung Protestantische Theologie
Departement für Geschichte, Kulturerbe und Protestantische Theologie
Fakultät für Sozial- und Humanwissenschaften
Lucian-Blaga-Universität Hermannstadt / Sibiu
Nr 16–17/2016–2017

ISSN 1582-8484

Anschrift: B-dul. Victoriei 40, RO-550024 Sibiu
Tel. und Fax: 0040-(0)269-215358
Mail: sekretariat@ev-theol.ro
Website: www.ev-theol.ro

Herausgegeben von Dr. Renate Klein

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro

Inhalt

Editorial

Die vorliegende Ausgabe des Jahrbuchs „Konfluenzen“ umfasst, nach dem Bericht über das Studienjahr 2016/17, das einige Veränderungen mit sich gebracht hat, wissenschaftliche Beiträge und Vorträge der Lehrenden und der Gäste des „Theologischen Instituts“ in Hermannstadt.

Im Kapitel „Bibelwissenschaft“ widmet sich Renate Klein dem Motto des Kirchentags 2017 in Berlin und Wittenberg, „Du siehst mich“, und bespricht den biblischen Kontext dieser Aussage aus den Hagargeschichten in Genesis 16 bzw. 21. Hans Klein zeigt die Bedeutung und Wandlung des Glaubensbegriffs in den lukanischen Schriften auf. In seinem Beitrag „David im Talmud“ geht Johannes Klein auf die Rezeption der Davidgestalt in der rabbinischen Auslegung ein.

Unter dem Titel „Geschichte und Ökumene“ finden sich die Aufsätze von Kai Brodersen über heidnische, jüdische und christliche Erinnerungsorte im 4. Jh. anhand des „Itinerars von Bordeaux“ sowie von Christoph Klein über das Amtsverständnis, das er aus historischer, speziell lutherischer Perspektive, aber auch im Lichte des ökumenischen Dialogs betrachtet.

Einige der Beiträge, die auf der vom Theologischen Institut anlässlich des 500jährigen Reformationsjubiläums am 7. Oktober 2017 organisierten Fachtagung: „Die Bedeutung der Reformation für die protestantische Theologie“ vorgetragen wurden, finden sich in dem gleichnamigen Abschnitt des Jahrbuchs. Besonders die siebenbürgische Perspektive steht im Mittelpunkt dieser Beiträge. Hermann Pitters beleuchtet Philipp Melanchthons besonderes Verhältnis zu den Siebenbürger Reformatoren, Edit Szegedi erläutert die interessanten Entwicklungen in Klausenburg unter antitrinitarischem Einfluss, und Ulrich A. Wien beantwortet die Frage nach dem Stellenwert der Rechtfertigungslehre in der siebenbürgischen Reformation anhand der Predigten von Damasus Dürr und anderer zeitgenössischer Schriften. An die Fachtagung schloss sich auch die feierliche Eröffnung des neuen Studienjahres 2017/18 mit einem Gottesdienst an. Die Mut machende Predigt von Bischof Reinhart Guib sowie die akademische Rede der Kantorin der Her-

mannstädter Stadtpfarrkirche Brita Falch-Leutert über die Erfolgsgeschichte des Lutherchorals beleuchten weitere Aspekte der Reformationsthematik. Eveline Cioflecs Besprechung des Buches „Glaubensgeschichte. Siebenbürgische Beiträge zum 500. Reformationsjubiläum“ rundet das Jahrbuch ab und lädt ein, sich eingehender mit dem Thema der Reformation zu beschäftigen.

Wir wünschen unseren Lesern ein kurzweiliges Leseerlebnis.

Renate Klein

Jahresbericht

Bericht über das Studienjahr 2016/2017

Renate Klein

Halleluja! Lobet, ihr Knechte des Herrn, lobet den Namen des Herrn!
Gelobt sei der Name des Herrn von nun an bis in Ewigkeit!
Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang sei gelobet der Name des Herrn!
Der Herr ist hoch über alle Völker; seine Herrlichkeit reicht, so weit der Himmel ist.
Wer ist wie der Herr, unser Gott, im Himmel und auf Erden?
Der oben thront in der Höhe, der herniederschaut in die Tiefe,
der den Geringen aufrichtet aus dem Staube und erhöht den Armen aus dem Schmutz,
dass er ihn setze neben die Fürsten, neben die Fürsten seines Volkes;
der die Unfruchtbare im Hause zu Ehren bringt, dass sie eine fröhliche Kindermutter wird. Halleluja!
(Psalm 113)

Das vergangene Studienjahr hat einige Grund legende Veränderungen mit sich gebracht. Prof. Stefan Tobler hat sich von der Leitung des Studiengangs zurückgezogen, kurz vor Beginn des Studienjahres und der anstehenden Reakkreditierung. Lekt. Dr. Renate Klein hat die Leitung vorübergehend übernommen. Trotz der Unsicherheiten, die mit dem Wechsel verbunden waren, konnte der Vorgang der Akkreditierung erfolgreich abgewickelt, der Studienbetrieb aufrecht erhalten und das Studienjahr gut zu Ende gebracht werden.

Dass der Vorgang der Reakkreditierung erfolgreich war, haben wir nicht nur einer wohlwollenden Kommission zu verdanken, die den Wert unserer Einrichtung zu schätzen wusste, jenseits der geringen Zahlen, die den Anforderungen kaum Genüge tun. An der Erstellung der Dokumentation waren Frau Dr. Sara Konnerth und Frau Ramona Besoiu maßgeblich beteiligt. Ihnen sei an dieser Stelle gedankt.

Das Studienjahr haben wir gut zu Ende bringen können. Das haben wir in erster Linie den Lehrkräften zu verdanken. Dazu gehören neben den beiden hauptamtlich angestellten Lehrkräften, Prof. Dr. Stefan Tobler (Systematische Theologie, Latein) und Lekt. Dr. Renate Klein (Bibelwissenschaften und biblische Sprachen, Umwelt des Alten Testaments), PD Dr. Johannes Klein (Bibelwissenschaften), Drd. Hans-Bruno Fröhlich (Homiletische Übungen), Musikwart Jürg Leutert und die Kantorin der Hermannstädter Stadtpfarrgemeinde Brita Falch-Leutert (Liturgik, Homiltische und Liturgische Übungen), die emeritierten Kollegen Altbischof Prof. Dr. Christoph Klein (Kirchengeschichte) und Prof. Dr. Hans Klein (Neues Testament und Griechisch). Prof. Dr. Kai Brodersen kommt schon seit einigen Jahren gerne und regelmäßig trotz seiner vielfältigen Aufgaben an der Universität Erfurt zum Unterrichten nach Hermannstadt (Kirchen- und Dogmengeschichte, Umwelt des Neuen Testaments). Ebenfalls aus Deutschland kamen im Sommersemester in zwei Blöcken Prof. Dr. Berthold Köber, der Kirchenrecht unterrichtete sowie Johannes Ammon vom Religionspädagogischen Zentrum Heilsbronn, der gemeinsam mit dem ebenfalls im Block unterrichtenden Kollegen Prof. Dr. Stefan Cosoroabă, die Fächer Religionspädagogik und Religionsdidaktik abdeckte. Unterstützung erhielten wir auch im Fach Seelsorge von Prof. Dr. Jenö Kiss aus Klausenburg/Cluj-Napoca. Dr. Eveline Cioflec aus Heltau/Cisnădie bot im vergangen Studienjahr das Fach Philosophiegeschichte an.

Allen Kolleginnen und Kollegen, die für den äußerst geringen Stundenlohn, den die Universität zahlt oder sogar ehrenamtlich bei uns tätig sind, sei ein herzlicher Dank für ihr Engagement ausgesprochen.

Ein Highlight im vergangenen Studienjahr war das einwöchige Blockseminar zum Thema: „Biblisch-theologisches Nachdenken über den Anderen/Fremden", gemeinsam mit Theologiestudenten aus Bern und Zürich, unter der Anleitung von Prof. Dr. Christoph Sigrist aus Zürich. Es gab jeden Tag theoretische Impulse aus dem Bereich der Diakonie (Prof. Dr. Christoph Sigrist, Dr. Simon Hofstetter) bzw. der Bibelwissenschaften (PD Dr. Johannes Klein, Lekt. Dr. Renate Klein) sowie eine Reihe von Besuchen bei diakonischen Einrichtungen. Der Austausch von Erfahrungen wurde durchwegs als positiv empfunden, so dass eine Fortsetzung solcher Begegnungen anvisiert wird.

Im vergangenen Studienjahr waren 14 Studentinnen und Studenten am Studiengang Evangelische Pastoraltheologie immatrikuliert (zwei im ersten Jahr, zwei im zweiten Jahr, fünf im dritten und fünf im vierten Jahr), darunter zwei aus Deutschland und zwei aus Georgien. Drei Studierende haben sich im Laufe des Studienjahres zurückgezogen, so dass elf das Studienjahr beendet haben. Zwei Absolventen des Jahrgangs 2015/16 haben im Februar die Lizenzprüfung bestanden. Danielis Mare hat die Vikariatsstelle in Reps angetreten. Zwei Absolventen des Studienjahres 2016/17 haben Anfang Juli 2017 ihre Lizenzprüfung abgelegt, eine Studentin aus Georgien und ein Student aus Deutschland. Nick Fernolendt ist als Vikar nach Broos zugeteilt worden. Nato Danachrelashvili wird in Hermannstadt als Vikarin in den Dienst unserer Kirche treten.

Von Seiten der Evangelischen Kirche A. B. haben wir im vergangenen Studienjahr auf unterschiedlichen Ebenen Unterstützung erfahren. Das Landeskonsistorium hat für die Unterbringung einiger der Gastdozenten Gästezimmer zur Verfügung gestellt sowie einen Teil ihrer Reisekosten übernommen. Ebenfalls über das Landeskonsistorium erfolgte die Vergabe von Stipendien an unsere Studenten. Für die aufwändige Reparaturarbeit im Kellergeschoss unseres Hauses hat die Kirchenleitung die Mittel und Arbeitskräfte bereitgestellt. Es wurde aus Mitteln des Landeskonsistoriums ein Werbeflyer für das Theologiestudium gedruckt und an die deutschsprachigen Schulen sowie an unsere Partnerfakultäten im Ausland verschickt.

Im Sinne der Zusammenarbeit zwischen Kirche und „Theologischem Institut“ haben wir den ersten Teil einer Pfarrklausur in den Räumen unseres Hauses veranstaltet, mit einem bibelwissenschaftlichen Vortrag seitens unserer Lehrkräfte und einer Diskussionsrunde über die Situation des Studiengangs. Die Veranstaltung wurde gut aufgenommen, so dass für die Zukunft weitere ähnliche Ereignisse ins Auge gefasst werden, um den Studiengang, der die einzige Ausbildungsstätte für angehende Pfarrerinnen und Pfarrer unserer Landeskirche ist, wieder etwas ins Bewusstsein der eigenen Pfarrerschaft zu rücken.

Die aus der Universitätsbürokratie erwachsenden Aufgaben bewältigt gekonnt unsere Sekretärin, Frau Ramona Besoiu. Nachdem auf Grund des krankheitsbedingten Rücktritts unserer Reinigungskraft einige Monate lang alle mit Hand anlegen mussten, um das Haus einigermaßen sauber zu halten,

haben wir Anfang Juni 2017 eine neue Reinigungskraft einstellen können, die unser Haus in Schuss hält. Die Bibliothek wurde während des vergangenen Studienjahres von Frau Antoaneta Sabău betreut. Für die Nutzung der Bibliothek außerhalb der regulären Öffnungszeiten gab es studentische Hilfsbibliothekare. Für die Bewältigung all dieser Aufgaben, die den Studienbetrieb unterstützen, sei an die Personen, die sich ihrer annehmen, ein herzliches Dankeschön gerichtet.

Wie in jedem Jahr, gab es auch in diesem Studienjahr den Sprachkurs Deutsch für 15 zumeist orthodoxe Theologen aus Rumänien, aber auch aus Ägypten, Syrien, der Ukraine und Georgien. Lehrkräfte der Germanistikfakultät haben den Kursanten die deutsche Sprache so vermitteln können, dass die meisten von ihnen den Kurs mit guten und sehr guten Ergebnissen abschließen konnten. Auch hier sei Lehrkräften und Kursanten für ihr Engagement gedankt.

Das Institut für Ökumenische Forschung Hermannstadt/Sibiu hat im Sommersemester 2017 wieder das Ökumene-Semester angeboten, an dem Studentinnen und Studenten aus dem deutschsprachigen Ausland einen Einblick in die orthodoxe Spiritualität, aber auch in die ökumenischen Beziehungen zwischen den in Siebenbürgen vertretenen Konfessionen erhalten konnten.

Unser Dank richtet sich an alle genannten und nicht genannten Personen, Institutionen und Einrichtungen, die uns in vielfältiger Weise unterstützt haben und an Gott, der uns Geringe immer wieder aus dem Staub aufgerichtet (Ps 113) und uns Mut gemacht hat.

Hermannstadt, Juli 2017

Bibelwissenschaft

Du siehst mich[1]

Renate Klein

„Du siehst mich" ist das Motto, das über dem Kirchentag in Berlin und Wittenberg steht. Sehen und Gesehenwerden ist ganz wichtig. Wer sich bei bestimmten Anlässen nicht zeigt, ist nonexistent. Im marktwirtschaftlichen Konkurrenzkampf muss man mit Leistungen aufwarten, die sich sehen lassen. Im sozialen Bereich andererseits geht es auch um ein anderes Sehen. Es geht um das Sehen der vielfältigen Not jener, die aus dem marktwirtschaftlichen Raster herausfallen, um das Sehen all der Menschen, deren Sicht von Kriegen oder Hunger getrübt ist. Wer sieht die Flüchtlinge, die ein besseres Leben suchen und dafür unglaubliche Gefahren und Entbehrungen auf sich nehmen? Wer sieht die Einheimischen in den Ländern, die massiv von Flüchtlingen aufgesucht werden? Wer sieht ihre Ängste? Ihre Sorgen?

Wir sehen sie. Wir sehen uns Nachrichten an. Wir lesen Zeitung. Wir sehen Bilder im Internet. Aber sehen ist viel mehr als das Wahrnehmen mit dem Sinnesorgan Auge. Was Sehen alles noch impliziert, soll anhand der Texte Gen 16 und 21 aufgezeigt werden.

1. Beobachtungen zu Gen 16,1–16

Der Text beginnt mit der Nachricht über die Kinderlosigkeit Sarais (V. 1). Es ist interessant, dass diese Bemerkung ausgerechnet nach der Mehrungsverheißung in Gen 15 kommt. Wir stellen als Leser der Erzählungen in ihrer heutigen Abfolge fest, dass die Mehrungsverheißung sich also nicht erfüllt hat. Zumindest noch nicht.

1 Überarbeitete Fassung des Vortrags zu Gen 16 und 21 zur Eröffnung der Pfarrklausur am 2. Mai 2017 in Hermannstadt.

Das zweite für die Erzählung wichtige Moment in V. 1 ist die Einführung Hagars. Diese liefert mehrere Informationen über Hagar. Zunächst halten wir fest, dass es sich um eine Magd handelt, also um eine Person von minderem sozialen Status,[2] die sich in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Sarai befindet.[3] Und dazu ist Hagar auch noch eine Nichtisraelitin, eine Fremde.[4] Immerhin wird sie mit ihrem Namen, Hagar, eingeführt. Das weist schon an dieser Stelle darauf hin, dass sie eine wichtige Rolle in der Erzälung spielen wird.

Zum Namen Hagar gibt es interessante Erwägungen. Biblisch belegt sind die Hag(a)riter (Ps 83,7; 1Chr 5,10.19f.; 11,38; 27,31) als „Verband früharabischer Kleinviehnomaden i. nördl. Ostjordanland während d. nachex.-pers. Zeit."[5] Es ist nicht eindeutig, ob die Herleitung aus dem modernen Arabisch *hğr* – „sich von seinen Stammesangehörigen trennen/auswandern" zutrifft.[6] Auch eine Ableitung vom Hebräischen גר – „Fremdling" ist etymologisch nicht nachweisbar,[7] hat aber lautmalerisch etwas für sich und passt nicht schlecht zu der Tatsache, dass die Ägypterin Hagar als dem Haushalt Ab-

2 Sklavin, s. Wilhelm GESENIUS, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament Heidelberg u. a. [18]2013, 1400. S. auch Naomi STEINBERG, The World of the Child in the Hebrew Bible, Sheffield 2013, 84.

3 Zur Bedeutung von שפחה s. Siegfried KREUZER/Luise SCHOTTROFF, Art. „Sklaverei", in: Frank Crüsemann u. a. (Hrsg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 524–530. Vgl. auch Dorothee SÖLLE, Sara und Hagar. Das Lachen der Herrin, das Elend der Sklavin; in: Dies., Gottes starke Töchter. Große Frauen der Bibel, Ostfildern-Ruit 2003, 14–19, die in der Behandlung der Ägypterin Hagar durch Sara die „Revanche" ihrer eigenen Behandlung in Ägypten sieht (vgl. Gen 12): Hagar ist „unverheiratet, arm, abhängig, aber jung und fruchtbar. Sara, die in Ägypten ein Objekt von Männern war, ist hier nun Subjekt der machtlosen farbigen Sklavin gegenüber" (15f.).

4 Marie-Theres WACKER, 1. Mose 16 und 21. Hagar – die Befreite. Weltgebetstag der Frauen und wöchentlicher Gottesdienst der Frauengemeinschaft, in: Eva Renate Schmidt u. a. (Hrsg.), Feministisch gelesen. Band I. 32 ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste, 25–32, führt an, dass Hagar aus einer dreifach untergeordneten Rolle: Magd, Nichtisraelitin und Frau befreit wird.

5 Gesenius[18], 267.

6 Vgl. Thomas NAUMANN, Art. „Hagar": wibilex, http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/hagar/ch/650f7baf1cb-385255b5215abb9005b66/, abgerufen am 24.04.2017, 11:14 Uhr.

7 S. NAUMANN, Art. „Hagar" (s. Anm. 6).

rams zugehörig dargestellt wird.[8] Sie hat sozusagen den Status eines Fremdlings in „Israel".

V. 2 verbindet das Motiv der Kinderlosigkeit Sarais mit der Person der Magd. Sarai selbst stellt ihre Kinderlosigkeit als einen Mangel fest, den sie auf Jhwh zurückführt. Jhwh erscheint als derjenige, der den Mutterleib öffnen oder verschließen kann, also Leben schenkt oder eben nicht schenkt.[9]

Sarai schlägt vor, Hagar als Leihmutter einzusetzen, um von ihr/durch sie „erbaut" zu werden. Solche Praktiken sind aus dem Alten Orient bekannt, sowohl in gesetzlich geregelter Form[10] als auch jeweils als Darstellung von Einzelfällen.[11] Zu der Verbform אבנה, die in diesem Zusammenhang gebraucht wird, gibt es unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten. Die Mehrzahl der Ausleger geht von der Wurzel בנה aus und übersetzt „dass ich von ihr erbaut werde".[12] Möglich ist aber auch, das Substantiv בן – „Sohn" in der Konstruktion אבנה zu sehen und dann folgerichtig etwa „bekindert" zu übersetzen.[13] Abram reagiert mit Zustimmung auf Sarais Vorschlag. Es wird allerdings lediglich gesagt, dass er auf ihre Stimme hört, nicht auch, dass er Sarais Vorschlag schon durchführt.[14] Die Durchführung wird erst mit dem nächsten Vers eingeleitet.

---

8 Sklavinnen (und Sklaven) gehörten generell zum Haushalt ihrer Herren dazu, das widerspiegelt sich schon in der Verwandtschaft der Worte שפחה – Sklavin und משפחה – Familie, Sippe. Vgl. Ina Willi-Plein, Das Buch Genesis. Kapitel 12–50 (Neuer Stuttgarter Kommentar 1/2), Stuttgart 2011, 69.

9 Vgl. auch die Stellen Gen 20,18; 29,31; 30,2.22; 33,5; Ps 127,3 u. a.

10 S. die Zitate aus dem Codex Hammurabi bei Benno Jacob, Genesis. Übersetzt und erklärt, Berlin 1934, 408f.

11 Vgl. Claus Westermann, Genesis. 2. Teilband: Genesis 12–36 (BK.AT I/2), Neukirchen-Vluyn ²1989, 285, der sich auf den Kommentar von Efraim Avigdor Speiser beruft, der seinerseits einen Nuzi-Text zitiert: „If Giliminu bears children, Shennima shall not take another wife. But if Giliminu fails to bear children, Giliminu shall get for Shennima a woman from the Lullu country (i.e., a slave girl) as concubine. In that case, Giliminu herself shall have authority over the offspring."

12 So schon Luther in seiner Genesisvorlesung. Vgl. auch z. B. R. Christopher Heard. Dynamics of Diselection. Ambiguity in Genesis 12–36 and Ethnic Boundaries in Post-Exilic Judah (SBL. Semeia Studies 39), Atlanta, Georgia 2001, 64.

13 S. z. B. Jacob, Genesis (s. Anm. 10), 407f.; vgl. auch Westermann, Genesis (s. Anm. 11), 284f. Mit anderem Akzent Willi-Plein, Das Buch Genesis (s. Anm. 8), 68: Sarai „will ‚aufgebaut' werden. Auch wenn in diesem Wort im Hebräischen ein Anklang an das Wort für ‚Sohn' gehört werden kann, geht es ausdrücklich um Sarais eigene Existenz."

14 Gegen Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis. Übersetzt und erklärt (ATD 2/4), Göttingen/Zürich ¹²1987, 147.

V. 3 ist sehr umständlich formuliert: „Und Sarai, Abrams Frau, nahm Hagar, die Ägypterin, ihre Magd, nachdem Abram zehn Jahre lang gewohnt hatte im Lande Kanaan, und sie gab sie dem Abram, ihrem Mann, (ihm) zur Frau." Die präzise Verhältnisbestimmung und Benennung der Personen, die an der Handlung beteiligt sind, lassen den juridischen Aspekt der Handlung aufscheinen. Sarai ist Abrams Frau. Die Ägypterin Hagar ist ihre Magd. Abram ist Sarais Mann. Und er erhält die Ägypterin zur Frau. All das geschieht zehn Jahre, nachdem Abram im Lande Kanaan ansässig geworden ist. Erst nach der eindeutigen Feststellung der Verhältnisse zwischen den genannten Figuren des Textes wird berichtet, dass Abram den Vorschlag Sarais in die Tat umsetzt. Abram bekommt von Sarai die Magd zur Frau und tut dann seine Pflicht. Niemand fragt Hagar, ob sie mit der ganzen Prozedur einverstanden ist. Das liegt wohl an ihrem Status als Magd. Sie hat nichts zu sagen. Sie hat sich zu fügen. Dass sie das tut, davon ist auszugehen, auch wenn der Text nichts weiter verzeichnet, als dass Hagar sofort schwanger wird. Das lässt sich als Kontrast zu der Bemerkung über die zehn Jahre im Land Kanaan verstehen (V. 3), nach deren Verlauf Sarai beschließt, ihr Schicksal in die eigene Hand zu nehmen und Abram ihre Magd als Leihmutter zu übergeben.

Mit der Schwangerschaft Hagars ändern sich aber die Verhältnisse. „Sie sah, dass sie schwanger geworden war, und ihre Herrin wurde geringgeschätzt in ihren Augen" (V. 4). Die von Sarai strategisch geplante Aktion geht nach hinten los, weil menschliche Gefühle und Regungen im Spiel sind.[15] Hagar ist keine Maschine, sondern eine mit einer guten Portion Stolz ausgestattete Frau. Sie ist es, die vom Hausherrn schwanger geworden ist. Das verleiht ihr vielleicht ein Gefühl der Überlegenheit. Sarai, die גבירה – „Herrin" (ein Begriff, mit dem die Mutter des Königs bezeichnet wird),[16] steht als kinderlose Frau unter der ägyptischen Magd[17] und wird geringge-

15 Walther Zimmerli, 1. Mose 12–25. Abrahm (ZBK.AT 1.2), Zürich 1976, 62f., bezieht Spr 30,21–23 in seine Argumentation mit ein: „Unter drei Dingen erbebt die Erde, und viere kann sie nicht ertragen: Unter einem Sklaven, wenn er König wird, einem Toren, wenn er genug Brot zur Speise hat, unter einer Verschmähten, wenn sie einen Mann bekommt, und unter einer Magd, wenn sie ihre Herrin beerbt."

16 S. 1Kön 11,19; 15,13; 2Kön 10,13; Jer 13,18; 29,2. Die Mutter des Königs hat die führende Stellung im Königshaus inne, s. Willi-Plein, Das Buch Genesis (s. Anm. 8), 68.

17 Zu „Magd" – שפחה als Gegensatz zu „Herrin" – גבירה s. 2Kön 5,3; Jes 24,2; 47,5.7; Ps 123,2; Spr 30,23. Vgl. Jacob, Genesis (s. Anm. 10), 410.

schätzt, verachtet.[18] Sie erleidet die Geringschätzung. Ob Hagar die Verursacherin der Geringschätzung ist, wird in dem Satz nicht genau festgelegt. Und dann widerspiegelt sich diese Geringschätzung „in ihren Augen", wobei die Syntax es offen lässt, ob es um Hagars oder um Sarais eigene Augen geht. Mit anderen Worten: Zwar wird der Text üblicherweise als Ausdruck der Überheblichkeit Hagars gedeutet, aber vielleicht ist es eher oder zumindest auch der Ausdruck eines Minderwertigkeitskomplexes Sarais.[19]

Auf jeden Fall motiviert diese Situation Sarai dazu, das Gespräch mit Abram zu suchen. Sie eröffnet das Gespräch mit einem Vorwurf: „Mein Unrecht/meine Gewalttat (komme) über dich. Ich habe meine Magd in deinen Schoß gegeben, und als sie gesehen hat, dass sie schwanger geworden ist, wurde ich geringgeschätzt in ihren Augen. Jhwh möge richten zwischen mir und dir" (V. 5). Die genaue Übersetzung dieser Worte Sarais gestaltet sich schwierig. Das Substantiv חמס – „Gewalt(tat)" mit dem Suffix für die 1. Pers. Sg. kann man „meine Gewalttat" übersetzen, wobei aber offen bleibt, ob es die von der 1. Pers. Sg. erlittene oder die von dieser 1. Pers. (jemandem) zugefügte Gewalttat ist.[20] Auch wenn vom Kontext her eher die Deutung, dass Sarai sich im Unrecht fühlt (ihr wurde Gewalt angetan, sie fühlt sich geringgeschätzt, verachtet), nahe liegt, bleibt die Doppeldeutigkeit bestehen. Sarai selbst ist gerade dabei, mit Gewalt vorzugehen gegen die untragbaren und unzumutbaren Zustände in der Familie. Obwohl der Konflikt eine Rivalität zwischen den Frauen widerspiegelt, richtet sich Sarais (verbale) Gewalt zunächst gegen Abram. Sie erwartet, dass Abram Hagar maßregelt, sie ist ja nun *seine* Frau.[21] Sarai wähnt sich im Recht. Sie ruft sogar Jhwh als Richter an, der in der Streitsache Sarai – Abram (!) schlichten soll.[22]

---

18 Das Verb, mit dem dieser Sachverhalt ausgedrückt wird, ist קלל und bedeutet zunächst „leicht sein" im Qal bzw. „leicht machen" im Pi'el, davon abgeleitet dann: „gering sein, verächtlich sein/werden", im Hif'il „geringschätzen, verachten", s. Gesenius[18] (s. Anm. 2), 1170.

19 Heard, Dynamics (s. Anm. 12), 65f.

20 S. Heard, Dynamics (s. Anm. 12), 67.

21 Nach von Rad, Genesis (s. Anm. 14), 149, entspricht das der Rechtslage. Abram ist als Ehemann Hagars die richtige Adresse für Sarais Anklage.

22 Westermann, Genesis (s. Anm. 11), 287: „Der Satz ist hier nicht so gemeint, daß Sara eine höhere Instanz anruft; in dem Entscheid Abrahams soll das Richten des Gottes zum Ausdruck kommen, der sich der Benachteiligten annimmt."

Abram gibt den Ball zurück. Gleichzeitig gibt er gewissermaßen auch Hagar zurück. Er sagt zu Sarai: „Siehe, deine Magd ist in deiner Hand. Tu ihr das Gute in deinen Augen" (V. 6). Hagar erscheint hier wieder als Sarais Magd. Diese kann mit ihr tun und lassen, was sie will. Abram möchte offensichtlich in dieser Angelegenheit nicht in die Entscheidung mit einbezogen werden. Er überlässt es Sarai, „das Gute in deinen Augen" zu tun. Bezeichnenderweise ist „das Gute" in Sarais Augen weder an absoluten Werten sozialen Verhaltens gemessen noch in Bezug auf Hagar gut. In V. 6b heißt es: „Und Sarai erniedrigte/bedrückte sie, so dass sie vor ihr floh." Das Verb ענה, das hier Sarais Tat bezeichnet, weist eine ganze Bandbreite von Bedeutungen auf, die von „antworten, Zeugnis ablegen, erhören" bis hin zu „zwingen, beugen" und „vergewaltigen" geht.[23] Es ist das gleiche Verb, das benutzt wird, um die Bedrückung der Israeliten in Ägypten auszudrücken.[24] Dorothee Sölle sieht Sarai in der „Rolle der Fronvögte Pharaos, die man sich aus den Schilderungen der Sklaverei ausmalen kann: mehr Arbeit, weniger Essen, wenig Schlaf, keine freie Zeit, Demütigungen und Züchtigung …".[25] Die Konsequenz des Verhaltens Sarais ist, dass Hagar flieht. „Was hier erzählt wird", schreibt Claus Westermann, „ist der Ursprung der Emanzipation. […] Zu so etwas wie Emanzipation gehört immer der Wille zur Befreiung und das Bejahen der Gefährdung der eigenen Existenz, das damit verbunden ist. Ebendies wird hier von Hagar berichtet. Sie kann und will die Behandlung durch Sara nicht ertragen, sie will sich aus ihr befreien, und die einzige Möglichkeit der Befreiung sieht sie in der Flucht, auch wenn sie damit ihr Leben und das des werdenden Kindes riskiert."[26]

Hagar wird auf ihrer Flucht bei einer Wasserquelle in der Wüste von einem Boten Jhwhs gefunden (V. 7). Es ist wichtig, dass der Engel Hagar bei der Quelle findet. Das setzt schon einmal voraus, dass die minimale Existenzgrundlage gesichert ist. Es gibt Wasser. Der Leser/Hörer der Geschichte muss nicht um Hagars nacktes Überleben bangen. Die Lebensgefahr, der

---

23 Gesenius[18] (s. Anm. 2), 987–989.

24 Ex 1,12 u. a.

25 Sölle, Gottes starke Töchter (s. Anm. 3), 16.

26 Westermann, Genesis (s. Anm. 11), 288. Jacob, Genesis, 411, führt Stellen an, die von der Flucht schlecht behandelter Sklaven handeln: Gen 31,20ff.; Ex 14,3; 1Kön 2,39; Dtn 23,16; 1Sam 25,10.

sich Hagar, als Frau allein und schwanger, durch ihre Flucht aussetzt, wird durch das Vorhandensein von Wasser etwas geschmälert. Die Szene spielt sich auf dem Weg nach Schur ab. Schur liegt vermutlich auf dem Weg nach Ägypten,[27] also könnte man mutmaßen, dass Hagar sich auf dem Weg nach Hause befindet. Der Engel spricht Hagar an: „Hagar, Magd der Sarai, von wo bist du gekommen und wohin wirst du gehen?" (V. 8a). Der Engel spricht Hagar mit Namen an. Das ist ein wesentlicher Zug dieser Erzählung. Für den Engel Jhwhs ist sie nicht irgendjemand. Sie wird zwar klar im Verhältnis zu Sarai als deren Magd definiert, aber sie ist Hagar. Sie hat eine eigene Identität. Der Engel stellt zwei Fragen: 1. Woher kommst du? 2. Wohin gehst du? Hagar antwortet nur auf die erste Frage. Sie ist auf der Flucht vor ihrer Herrin Sarai (V. 8b). Ein genaues Fluchtziel gibt sie nicht an.

Unerwartet hart fällt die nächste Replik des Engels aus: „Kehre um zu deiner Herrin und erniedrige dich unter ihre Hände" (V. 9). Es schockiert, dass der Engel Hagar zurückschickt, damit sie sich erniedrigt und sich ihrer Herrin ausliefert. Das gleiche Verb, das Sarais demütigendes Handeln an Hagar ausgedrückt hat und den Grund für ihre Flucht lieferte, wird hier gebraucht im Zusammenhang des Befehls zurückzukehren. In V. 6 stand es im Pi'el, bezeichnete also die aktive Demütigung durch Sarai. Hier, in V. 9, steht es im Hitpa'el und hebt den reflexiven Aspekt der Demütigung hervor. Hagar soll sich selber demütigen/erniedrigen und sich in die Hand ihrer Herrin begeben. Sprachlosigkeit ist die Antwort Hagars auf diesen Befehl. Sie reagiert gar nicht darauf. Wir wissen nicht, ob sie befremdet ist von dem Befehl oder ob sie vielleicht sogar einsieht, dass es ihre einzige Überlebenschance ist, dahin zurückzukehren, wo sie zwar keine einfache, aber doch eine gesicherte Existenz hat.

Als würde der Engel die Kluft zwischen der freundlichen Zuwendung zu Hagar in V. 8 und dem so unerwartet harten Befehl in V. 9 überbrücken wollen, richtet er ein Verheißungswort an sie: „Sehr zahlreich werde ich deine Nachkommenschaft machen, so dass man sie nicht wird zählen können vor lauter Menge" (V. 10). Genauso verblüffend wie der beinahe unmenschliche Befehl an Hagar, zurückzugehen und sich wieder der Demütigung durch ihre

27 S. Jacob, Genesis (s. Anm. 10), 412, unter Einbezug der Stellen: Gen 20,1, 25,18; Ex 15,22; 1Sam 15,7; 27,8.

Herrin auszusetzen, ist auch diese Verheißung. Hagar ist die erste Frau der Bibel, der eine solche Verheißung zuteil wird, wie sie sonst nur die Erzväter zu hören bekommen.[28] Sie wird also über die Verheißung sehr eng mit den Vätergestalten verbunden[29] und auf diese Weise aus der Anonymität herausgehoben. Sie ist nicht irgendjemand, sondern die künftige Mutter unzähliger Nachkommenschaft. Dreimal wird רב gebraucht, was die Unzählbarkeit der Nachkommen mehrfach unterstreicht.[30] Und wieder ist sie sprachlos.

Der Bote Jhwhs spricht noch ein drittes Mal zu ihr. „Siehe, du bist schwanger geworden; und du wirst einen Sohn gebären, und seinen Namen sollst du Jischma-El nennen, denn gehört hat Jhwh deine Bedrückung/Erniedrigung. Er aber wird ein Wildesel-Mensch sein, seine Hand gegen alle und die Hand aller gegen ihn, und gegen das Angesicht all seiner Brüder/neben seinen Brüdern wird er wohnen“ (V. 11f.). Die konkrete Verheißung bezieht sich auf die Geburt des Sohnes. Hagar soll ihn Jischma-El nennen, „Gott hört“. Er nimmt sich der Bedrückten an. Das ist die Erfahrung, die Hagar auf der Flucht gemacht hat. Die Charakterzüge, die Ismael, dem „Wildesel-Menschen“, zugeschrieben werden, zeugen von der Freiheit, die Hagar zwar gerne haben möchte, aber nicht erreichen kann.[31]

Es ist bezeichnend, dass Hagar auf die Worte des Engels zunächst nicht reagiert. Sie reagiert nicht, als sie zurückgeschickt wird zu Sarai, vor der sie geflohen ist. Sie reagiert auch nicht auf die unglaubliche Verheißung der unzählbaren Nachkommenschaft. Sie reagiert erst, als sie die Sicherheit hat, dass es dem noch ungeborenen Kind gut gehen wird. Hagar legt ihre eigene Erfahrung in die Bezeichnung „Gott des Sehens“ hinein, die sie Gott verleiht, mit der Begründung: „Habe ich nicht etwa hier gesehen hinter dem mich Sehenden her?“ (V. 13b).

---

28 S. Magda Motté, „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit“. Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2003, 42.

29 Jacob, Genesis (s. Anm. 10), 413.

30 So wie Abraham (vgl. Gen 17,20; s. auch Gen 21,13.18) soll auch Ismael zum unzählbar großen Volk werden; vgl. Zimmerli, ZBK.AT (s. Anm. 15), 64.

31 Von Rad, Genesis (s. Anm. 14), 151: „Er wird ein echter Beduine werden, ein ‚Wildpferdmensch‘ […], d.h. frei und wild (vgl. Hi. 39,5–8), fehdelustig in einem Krieg aller gegen alle sein Leben verzehrend, – ein würdiger Sohn seiner aufsässigen und stolzen Mutter! In dieser Schilderung Ismaels liegt zweifellos unverhohlene Anteilnahme und Bewunderung für den schweifenden Beduinen, der seinen Nacken keinem Joche beugt […]“.

In diesem Vers verdichtet sich die gesamte Erzählung. Es geht um Sehen und Gesehenwerden, wobei schon die etwas sperrige und nicht ganz einfach übersetzbare Formulierung die Gegenseitigkeit des Sehens einfängt. Zuerst wird die Wurzel ראה substantivisch gebraucht. Gott wird „ein Gott des Sehens" genannt. Das impliziert zunächst einmal, dass Gott selber sieht. Im Nachsatz mit der Begründung dieses Namens erscheint das Verb „sehen" in zwei unterschiedlichen Formen: einmal ist es ein Qal Perfekt 1. Pers. Sg. ראיתי – „ich habe gesehen", das zweite Mal ist es ein aktives Partizip im Qal mit einem Suffix für die 1. Pers. Sg. ראי – „der mich Sehende". Zudem ist die Begründung als rhetorische Frage formuliert. Hagar selbst also hat den gesehen, der sie (an)gesehen hat.

V. 14 bringt dann als ätiologische Notiz noch die Benennung des Brunnens, an dem die Begegnung Hagars mit dem Engel stattgefunden hat: „Darum nannte man den Brunnen: Brunnen des Lebendigen, der mich sieht. Siehe, (der ist) auf dem Weg zwischen Kadesch und Bered." Den Brunnen benennt Hagar nicht mehr selbst, ein unpersönliches „man" ist Subjekt des Satzes, aber wichtig ist, dass hier der sehende Gott mit dem Lebendigsein verknüpft wird. Leben und sehen bzw. leben und (von Gott) gesehen werden sind untrennbar miteinander verbunden.

Es wird nicht berichtet, dass Hagar zurückgekehrt sei. Es versteht sich aber von selbst, wenn in V. 15 von der Geburt des Sohnes berichtet wird, dem Abram den Namen Jischma-El gibt. Hagar hatte vom Engel den Auftrag erhalten, den Sohn Jischma-El zu nennen. Hier ist es jedenfalls Abram, der dem Kind den Namen gibt und es dadurch als sein Kind anerkennt. Wichtiger als das ist aber die Tatsache, dass Hagar bei ihrem Namen genannt wird, ohne jedwelchen Zusatz, der sie als Magd Sarais oder als (Neben-)Frau Abrams bezeichnen würde. Sie wird hier als eine eigenständige Persönlichkeit wahrgenommen. Symbolisch, möchte man meinen, hat sie durch ihre Rückkehr und Selbsterniedrigung in der Geburt des Sohnes ihre Freiheit erlangt. Sie ist, mindestens was die Wortwahl der Aussage angeht, an niemanden gebunden.

Die Erzählung wird mit der Notiz über Abrams beachtliches Alter bei der Geburt seines Sohnes beendet. Mit 86 Jahren ist er endlich Vater geworden (V. 16).

Zwischenfazit I

„Du siehst mich" – das Kirchentagsmotto ist, wenn wir die Geschichte von Hagar betrachten, viel mehr als ein Wahrnehmen mit den Augen. Sehen wird in Gen 16 mit unterschiedlichen Begriffen zum Ausdruck gebracht und mit weiteren Aspekten verknüpft. Die Geschichte des Sehens in Gen 16 beginnt in V. 2 mit der Aufforderung Sarais an Abram, zu „sehen" – hier mit der Partikel הנה ausgedrückt, durch die auch der Leser zur direkten Beteiligung an dem, was zu sehen ist, eingeladen wird. Abram und der Leser sollen die Kinderlosigkeit seiner Frau zur Kenntnis nehmen. Abrams Antwort ist das „Hören" auf die Stimme seiner Frau. In V. 4 geht es weiter mit der Geschichte des Sehens. Hagar „sieht", dass sie schwanger ist, und ihre Herrin wird gering geachtet „in ihren Augen". Das genau ist es dann auch, was Sarai Abram vorwirft (V. 5). Nachdem Hagar geflohen ist, wird sie an einer Quelle, wörtlich heißt es im Hebräischen, an einem Wasser-„Auge" gefunden. Sehen und Auge werden hier mit Leben, symbolisiert durch das Wasser, in Verbindung gebracht. In V. 11 wird der Leser wieder aufgefordert zu „sehen", dass Hagar schwanger ist und das Schicksal des zukünftigen Sohnes zur Kenntnis zu nehmen. Den Höhepunkt erfährt das Leitwort „sehen" in V. 13f., in dem „das Sehen", „der Sehende", „sehen" (als Verb) und Leben miteinander verknüpft werden. Die Namengebung Jischma-Els bringt zum Sehen auch wieder das „Hören" hinzu. Der sich Hagar zuwendende, sie sehende Gott, der selbst das Sehen verkörpert, hat sich hörend ihrem Elend zugeneigt, sie beim Namen genannt und sie durch die Verheißung Abram gleichgestellt.

„Du siehst mich" ist eine Aussage, die wörtlich so in der Geschichte gar nicht vorkommt, aber die weit über das physische Sehen hinausgeht. „Angesehenwerden von Gott gibt dem Menschen Ansehen (zurück)."[32] Es geht um Wahrnehmung, um Zuwendung, um Akzeptanz, um Wertschätzung einer Person, die durch ihre fremde Herkunft und ihren minderen sozialen Status nicht einmal zum Kreis der von Gott erwählten Familie gehört. Gen 16 ist von diesem Standpunkt aus betrachtet eine unerhörte Geschichte.

Die oft als Parallelgeschichte zu Gen 16 angesehene Erzählung Gen 21,8–21 bringt weitere Aspekte des Sehens und Gesehenwerdens zur Spra-

32 Peter Granig, Abraham mit Sara und Hagar, in: Klaus-Peter Jörns (Hrsg.), Von Adam und Eva bis Samuel. Frauen und Männer in der Bibel I (Dienst am Wort 61), Göttingen 1993, 51–60, hier: 54.

che. Dem soll im Folgenden anhand einer eingehenderen Betrachtung des Textes nachgegangen werden.

2. Beobachtungen zu Gen 21,8–21

Nach biblischer Chronologie spielt diese Erzählung nach der Geburt Isaaks, des nach so langen Umwegen doch noch zustandegekommenen Sohnes von der rechtmäßigen Frau. Es gibt also zwei Söhne. Und auch die Verheißung an Abram ist wiederholt worden. Die veränderten Namen Abraham – „Vater vieler Völker" und Sara – „Fürstin" geben davon Zeugnis. Nun endlich ist die Mehrungs- und Segensverheißung auf dem besten Wege erfüllt zu werden. Aber der Konflikt zwischen Sara und Hagar, der in Gen 16 zur Flucht Hagars führte und mit ihrer durch den Engel erzwungenen Rückkehr beigelegt wurde, ist nicht aus der Welt geschafft, sondern bricht in Gen 21 im Hinblick auf die Söhne der beiden Frauen erneut aus.

Der Aufhänger für den Ausbruch des Konflikts ist das, was sich auf dem großen Fest abspielt, das Abraham zur Entwöhnung Isaaks veranstaltet (V. 8): „Und Sara sah den Sohn der Ägypterin Hagar, den sie dem Abraham geboren hatte, lachend/spielend (מצחק). Und sie sagte zu Abraham: Vertreibe diese Magd und ihren Sohn! Denn der Sohn dieser Magd soll nicht erben mit meinem Sohn, mit Isaak" (V. 9f.). Sara sieht etwas, was ihr nicht gefällt. Der Sohn der Ägypterin spielt mit ihrem Sohn. An sich bietet die Tatsache, dass zwei Jungen miteinander spielen, keinen Grund zur Aufregung. Aber bei genauerem Lesen wird diese naive Leseweise revidiert. Zunächst ist festzustellen, dass der Altersunterschied zwischen den beiden Söhnen beträchtlich ist. Nach biblischer Chronologie ist Ismael dem Abraham geboren worden, als er 86 Jahre alt war (Gen 16,16), bei Isaaks Geburt war Abraham aber 100 Jahre alt (Gen 21,5). Ismael muss zum Zeitpunkt dieser Episode ungefähr 16–17 Jahre alt gewesen sein, da es um die Entwöhnungsfeier Isaaks geht und man davon ausgehen kann, dass die Kinder im Alter von ungefähr drei Jahren (oder sogar später) entwöhnt wurden.[33] Ismael ist also schon ein junger Mann. Was bedeutet מצחק in diesem Kontext?

33 S. 2Makk 7,27. Vgl. Westermann, Genesis, 414 (s. Anm. 11); von Rad, Genesis (s. Anm. 14), 183.

Einige Kommentatoren übersetzen מצחק als „scherzen“, „Mutwillen treiben“ oder auch „sich lustig machen“, „verspotten“. Ist es das, was Sara zur entschiedenen Forderung der Vertreibung Hagars und ihres Sohnes bewegt? Das Konfliktpotenzial liegt schon an der Oberfläche des Textes als lautmalerische Assoziation. Das Partizip מצחק verbindet auf der literarischen Ebene des Textes Ismael mit Isaak. Ismael „isaakt“ sozusagen.[34] Dieses Wortspiel aber bringt Ismael Isaak sehr nahe, für Saras Geschmack zu nahe. Sie möchte keine Gleichstellung der Söhne. Sie will unter allen Umständen Ismael vom Erbe ausschließen. Die Tatsache, dass sie diesen Gedanken ausgerechnet am Entwöhnungsfest Isaaks vorbringt und es nicht schon vorher getan hat, liegt wohl daran, dass das Kind mit der Entwöhnung aus der mütterlichen in die väterliche Obhut übergeht.[35] Sara will sicher gehen, dass ihr einziges Kind auch für den Vater das einzige ist und dessen ungeteilte Aufmerksamkeit genießen wird und selbstverständlich auch sein ungeteiltes Erbe.

Wie in Kap. 16 liegt die Initiative bei Sara. Sie bringt den Vorschlag vor, die Magd und ihren Sohn zu vertreiben. Eine Gleichstellung der beiden Söhne Abrahams ist für Sara ausgeschlossen. Darauf deutet die Tatsache, dass Sara nur von dem Sohn der Magd spricht, ohne überhaupt seinen Namen zu erwähnen. Für Sara sind Hagar und Ismael namenlos, also bedeutungslos.

In der Auffassung von Ruth Lapide ist, um auf eine andere Ebene der Aussage Saras Bezug zu nehmen, von Seiten Saras hier keine Grausamkeit im Spiel. Sara versucht lediglich eine schon lange unhaltbare Situation zu klären. Aber sie wartet mit dem Vorschlag der Vertreibung, bis Ismael schon ein Mann ist (über 13 Jahre alt) und für sich und seine Mutter sorgen kann.[36] Andererseits ist Saras Idee in der rabbinischen Auffassung ihrer klugen Voraussicht zu verdanken. Ismaels Absicht beim „scherzen“ ist, Isaak zu Unzucht und Götzendienst zu verführen (Bereschit Rabba 53,11). Sara sieht, dass Ismael eine Gefahr für Isaak ist und lässt ihn entfernen.[37]

---

34 S. auch Matthias Köckert, Abraham. Ahnvater – Vorbild – Kultstifter (Biblische Gestalten 31), Leipzig 2017, 179 mit Anm. 216.

35 Willi-Plein, Das Buch Genesis (s. Anm. 8), 114f.

36 S. Ruth Lapide / Walter Flemmer, Kennen Sie Adam, den Schwächling? Ungewöhnliche Einblicke in die Bibel, Stuttgart/Zürich 2003, 49f.

37 S. Marianne Grohmann, Die Erzmütter: Sara und Hagar, Rebekka, Rahel, in: Markus Öhler (Hrsg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur biblischen

Anders als in Gen 16, wo Abraham auf den Vorschlag der Vertreibung Hagars hin den Ball wieder Sara zugespielt und ihr mitgeteilt hat, dass sie mit Hagar „das Gute in ihren Augen" tun könne, nimmt er hier, zumindest in der Erzählerrede, eine differenziertere Position ein. Er hat eine eigene Meinung: „Die Sache aber war sehr böse in den Augen Abrahams um seines Sohnes willen" (V. 11). In der Konfliktgeschichte Gen 16 war die Situation eine andere. Hagar war zwar schwanger, aber das Kind war noch nicht geboren. In dieser Situation war das Kind für Abraham weniger wichtig. Hier aber, in Gen 21,11, steht Abraham für seinen Sohn Ismael ein. Er kann den Sohn, den Hagar ihm geboren hat (Gen 16,16) und den er großgezogen hat, nicht einfach wegschicken, auch wenn es „nur" der Sohn der Magd ist, die Sara als Leihmutter eingesetzt hat, und auch wenn nun Sara selbst den schon lange verheißenen Sohn zur Welt gebracht hat. Abrahams Bösesein ist also gerechtfertigt. Nun schreitet aber auch Gott in die Erzählung ein. Zunächst beschwichtigt er Abraham: „Es soll nicht böse sein in deinen Augen wegen des Knaben und wegen deiner Magd" (V. 12a). Hagar erscheint hier als „deine", also Abrahams Magd. Bisher (s. Gen 16) war Hagar immer Saras Magd. Das zeigt die Bedeutung, die Hagar über die Geburt des Sohnes für Abraham gewonnen hat. Sie ist zu einer Person geworden, die für Abraham wichtig ist.

Die Familienverhältnisse haben sich geändert. Ismael, der Sohn der Magd, galt nach den Regeln der Leihmutterschaft als Sohn des kinderlosen Paares. Er wäre also als erstgeborener und einziger Sohn erbberechtigt. Nun hat aber die rechtmäßige, erst kinderlose Frau auch einen Sohn, was die Familienverhältnisse noch einmal radikal ändert. Nun ist, trotz aller chronologischen Geburtsfolge, ein anderer Aspekt ausschlaggebend. Es spielt nun eine Rolle, wer wessen Sohn ist, und da hat Isaak als Sohn der rechtmäßigen Frau, nach dem Verständnis Saras, Vorrang vor Ismael, dem Sohn der Leihmutter bzw. Nebenfrau[38] Abrahams.[39] Genau das aber ist es, worüber Abraham, der

Theologie, Darmstadt 1999, 97–116, hier: 101.

38 Die Wandlung in den Familienverhältnissen lässt sich auch anhand der Bezeichnung Hagars festmachen. In Gen 16 wird sie immer als שפחה, in Gen 21 aber immer als אמה bezeichnet. Zur Diskussion der Forschungslage betreffend die Unterscheidung der Begriffe s. Françoise Mirguet, Les titres שפחה et אמה. Recherche de lexicographie biblique, ZAW 116,2 (2004), 242–250. S. auch Willi-Plein, Das Buch Genesis (s. Anm. 8), 114.

39 S. Steinberg, The World of the Child (s. Anm. 2), 84: „[…] when Ismael was Abraham's only son, he could expect certain rights based on his status as Abraham's sole heir.

beide Söhne gezeugt hat, sich ärgert. Sein Ärger ist zwar verständlich, aber nicht nur aus Saras, sondern auch aus der Perspektive Gottes unangebracht. Es fällt auf, dass in der Gottesrede in V. 12a weder Hagar noch Ismael beim Namen genannt werden. In der Fortsetzung des Verses wird auch deutlich, warum. So wie Hagar in Gen 16,9 den schroffen Befehl des Engels hören musste, der sie zurückschickte, sich unter Saras Hand zu demütigen, so wird hier auch Abraham an seine Frau zurückverwiesen. In allem, was Sara sagt, soll er ihr gehorchen (V. 12b). Begründung für diese unerwartete Aussage ist: „in Isaak soll dir Nachkommenschaft genannt werden". Ismael ist nicht der Sohn der Verheißung. Er mag für Abraham zwar als dessen Erstgeborener Bedeutung haben, aber nicht er soll die Familie Abrahams fortführen. Daher erklärt sich auch, dass weder Ismael noch Hagar in der Gottesrede mit Namen genannt werden. Sie sind nebensächlich. Die Hauptlinie wird in Isaak fortgeführt. Allerdings, und das ist das Trostpflaster, das Abraham zugesprochen wird, wird auch diese Nebenlinie nicht ganz unbedeutend sein. Der Sohn der Magd, auch hier ohne Nennung seines Eigennamens, wird zu einem Volk werden, ist er doch Abrahams Same (V. 13; vgl. Gen 17,20).

Angesichts dieser Erklärungen kann Abraham gar nicht anders, als der Weisung Gottes zu folgen. „Da machte sich Abraham am Morgen auf und nahm Brot und einen Schlauch Wasser und gab (sie) Hagar. Er setzte (es) auf ihre Schulter, und auch das Kind, und schickte sie fort. Und sie ging und irrte umher in der Wüste bei Beerscheba" (V. 14). Abraham schickt Hagar und Ismael mit einem Brot und einem Schlauch Wasser fort. Das ist eine recht karge Ration, zumindest im Verhältnis zu Abrahams Ärger über Saras Befehl, die beiden zu vertreiben.[40]

Die Vorkehrungen für die Vertreibung wiederholen sich fast wörtlich in Gen 22, wo es um die Vorbereitungen für die Wanderung Abrahams mit Isaak geht zu dem Berg, auf dem der Vater auf Gottes Befehl hin seinen Sohn

---

However, the birth of a second son to Abraham in a household where Ishmael's mother, Hagar, is a surrogate mother and Isaac's mother is Abraham's primary wife, have bearing on the acceptance that Ishmael ca expect in the home of his father Abraham. [...] When Ishmael was Abraham's only son , he was reckoned as the child of Sarah (Gen. 16.2) – despite the fact that he was borne by Hagar. It is as if, at that time, he lived in a monogamous household whereas the birth of Isaac shifts the family into a polygamous one and demotes the status of Ishmael."

40 Heard, Dynamics (s. Anm. 12), 87f.

als Opfer aufsteigen lassen soll. Subtil wird hier eine Parallele zwischen Isaak und Ismael hergestellt, wobei die gleichen Formulierungen den Unterschied in der Sache noch deutlicher hervorstechen lassen. Von Ismael und seiner Mutter trennt sich Abraham. Er wird sie nie wieder sehen. Hagar wird alles für die Reise Notwendige auf die Schultern gepackt. In Gen 22 bereitet Abraham alles vor. Er macht sich gemeinsam mit Isaak auf einen Weg, von dem er nicht weiß, wohin er ihn führen wird, der sich aber doch als ein Weg mit einem Rückweg herausstellt. Aber auch Hagar und Abraham werden miteinander parallelisiert. Beide erleben die Bedrohung ihrer Söhne, die „von Gott selbst ins Werk gesetzt ist, in beiden Fällen aber ‚auf der Ebene Gottes' auch schon auf ein gutes Ende hin ausgerichtet ist."[41]

Diese Ausrichtung auf ein gutes Ende schmälert aber nicht die Gefährdung, der sich Hagar und Ismael auf ihren Irrwegen durch die Wüste aussetzen. Der Wasserschlauch wird bald seines Inhalts entleert (V. 15a). Die Lebensgrundlage ist aufgebraucht. In ihrer Verzweiflung „wirft" Hagar ihr Kind (hinter dieser Aussage scheint die Vorstellung von Ismael als einem Kleinkind zu stehen) unter einen Strauch (V. 15b). „Und sie ging und setzte sich gegenüber, ungefähr einen Bogenschuss weit, denn sie sprach: Ich will den Tod des Kindes nicht ansehen. Und sie setzte sich gegenüber und erhob ihre Stimme und weinte" (V. 16).

Wie in Gen 16 „sehen" mit Leben verbunden war, so wird das Verb hier mit Tod verbunden. Hagar möchte den Tod des Knaben nicht sehen, auch wenn sie weiß, dass alles darauf hinausläuft in der auswegslosen Situation, in der sie sich befindet. Der Knabe aber heißt Jischma-El – „Gott hört" (s. Gen 16,15). Dieser Name bewahrheitet sich hier. Gott hört nämlich, und zwar nicht Hagars Weinen, sondern die Stimme des vom Tod bedrohten Kindes (V. 17a), und zu Hagar spricht Gottes Bote: „Was hast du, Hagar? Fürchte dich nicht, denn Gott hat die Stimme des Knaben gehört, dort, wo er ist" (V. 17b). In der Stimme des Engels, der Hagar, wie in Gen 16, beim Namen nennt, erkennen wir wieder das zuwendende Hören und den Zuspruch.

Auch hier, wie bei der Vertreibung der beiden, haben wir eine Parallele zu Gen 22. In der Situation der völligen Verzweiflung und der tödlichen Bedrohung des Kindes ruft der Bote Gottes aus dem Himmel (hier V. 17; s.

41 Wacker, Hagar (s. Anm. 4), 30.

Gen 22,11) und beendet die bedrohliche Situation. Abraham, der sein Messer schon gegen seinen Sohn gerichtet hatte (Gen 22) und Hagar, die ihr Kind unter einen Strauch geworfen hat, um seinen Tod nicht mit ansehen zu müssen – sie haben beide ihre Kinder schon aufgegeben, und sie werden beide von der Stimme des Engels wieder ins Leben zurück gerufen. In Gen 22,12 fährt der Engel fort: „Strecke deine Hand nicht aus gegen den Knaben", in Gen 21,18a heißt es: „Steh auf, hebe den Knaben auf und halte ihn fest mit deiner Hand". Es ist beide Male die Hand, die für die schon fast abgebrochene Verbindung zwischen der Mutter bzw. dem Vater und dem Kind steht. Abraham hatte seine Vaterhand, die ein Messer umschloss, schon gegen seinen Sohn gerichtet, und Hagars Hand hatte den Sohn schon losgelassen. Dem wird Einhalt geboten. In ähnlicher Weise, wenn auch mit etwas unterschiedlicher Reihenfolge der Erzählelemente, gehen die beiden Erzählungen dann weiter. Abraham sieht (aus eigenem Antrieb) den Widder, der sich in der Hecke verfangen hat (Gen 22,13) und durch dessen Opfer er seinen Sohn auslöst und ihn somit ins Leben zurück bringt. Danach folgt noch die vom Engel ausgesprochene Mehrungsverheißung. In unserer Geschichte Gen 21,8–21 ist die Mehrungsverheißung die Begründung für die Aufforderung an Hagar, den Knaben an der Hand zu fassen und nicht loszulassen: „denn zu einem großen Volk werde ich ihn machen" (V. 18b). Erst danach wird das Element eingeführt, das den Sohn wieder ins Leben zurück bringt. Hagar sieht einen Brunnen, nachdem Gott ihr die Augen dafür öffnet (V. 19a). Hagar sieht die Zuwendung Gottes. Sie sieht den Wasserbrunnen, sie sieht das Leben für ihr Kind. „Und sie ging und füllte den Wasserschlauch und gab dem Knaben zu trinken" (V. 19b).

Die Parallelen zwischen Gen 21 und Gen 22 sind so deutlich, dass Erhard Blum zu Recht die Behauptung aufstellt: „Die Vertreibung Ismaels wird zu einem Vorspiel, man möchte fast sagen, zu einer ‚Generalprobe' für Gen 22."[42] Hagar erhält durch diese Parallelisierung mit Abraham eine ganz herausragende Bedeutung. Gerade sie, die Magd, die Ausländerin, ist die Vorläuferin Abrahams, dem sie über den gemeinsamen Sohn auch in besonderer Weise verbunden ist.

42 Erhard Blum, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 314.

Hagar hat Vieles ertragen, aber die Zuwendung Gottes war ihr immer gewiss. Das zeigt sich nicht nur in der Rettung ihres Kindes aus der akuten Todesnot, sondern auch in den Schlussversen des Kapitels, in denen das weitere Geschick Ismaels noch kurz ins Blickfeld rückt. „Und Gott war mit dem Knaben, so dass er wuchs. Und er wohnte in der Wüste und wurde ein Bogenschütze. Und er wohnte in der Wüste Paran, und seine Mutter nahm ihm eine Frau aus Ägypten“ (V. 20f.).

Zwischenfazit II

Wie in Gen 16, spielen auch in dem Text Gen 21,8–21 die Wortfelder zu „sehen“ und „hören“ eine wichtige Rolle. Als erstes wird das Problem „gesehen“. Ismael „scherzt“ mit Isaak. Und es ist beide Male Sara, die die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Problem lenkt. In Gen 16 „hörte“ Abraham nach der Nennung des Problems (Saras Unfruchtbarkeit, V. 2) auf ihren Lösungsvorschlag und handelte entsprechend. Die Schwangerschaft Hagars führte dazu, dass ihre Herrin geringgeschätzt wurde „in ihren Augen“ (V. 4), was zu Saras Vorwürfen Abraham gegenüber führte (V. 5) und letztlich zu der Aussage Abrahams, Sara möge mit der Magd verfahren, wie es „gut ist in deinen Augen“ (V. 6). In Gen 21 überlässt Abraham es nicht mehr Sara, nach eigenem Gutdünken mit der Magd umzugehen, im Gegenteil: Ihr Vorschlag, die Magd mit ihrem Sohn zu vertreiben, erscheint böse „in seinen Augen“ (21,11). Gott greift diese Wendung auf und ermahnt Abraham dazu, auf Sara zu „hören“ (V. 12).

In beiden Erzählungen folgt auf die Auseinandersetzung in der Familie die Begegnung Hagars mit dem Engel Gottes in der Wüste. Auch diese Szenen sind sich im Aufbau ähnlich. In Gen 16 flieht Hagar in die Wüste und wird an einem Wasser-„Auge“ von dem Engel angesprochen. Die Geburt Ismaels – „Gott hört“ wird verheißen. Hagar erkennt Gott in der Begegnung und verleiht ihm einen Beinamen, der mit dem Wort „sehen“ spielt (16,13), ebenso wie der Name des Brunnens, an dem die Begegnung sich ereignet (16,14). „Sehen“ ist dort mit positiven Erfahrungen verknüpft, mit Zuwendung. In Gen 21 stellt sich die Situation ein wenig anders dar. Die zusammen mit ihrem Sohn vertriebene Hagar irrt in der Wüste umher, und weil sie – der Wasserschlauch ist schon leer – den Tod des Kindes nicht „ansehen“ kann, wirft sie es unter einen Strauch und setzt sich verzweifelt in

einiger Entfernung hin (21,16). Das „Sehen“ ist hier nicht positiv konnotiert. Hagar hat den Tod vor Augen. Sie weint. Und Gott „hört“, allerdings die Stimme des Kindes (21,17). Das ist eine schöne Rückbindung an den Namen Ismael – „Gott hört“ in 16,11. Gott öffnet Hagar die Augen, so dass sie einen Wasserbrunnen „sehen“ und das Kind und sich selbst vor dem Verdursten bewahren kann (21,19).

3. Diachrone Streiflichter

Dass die beiden Geschichten nicht ohne weiteres als aufeinander folgende Szenen gelesen werden könnten, ist in der Forschung schon seit jeher behauptet worden. Die Episoden sind oft als Dubletten angesehen worden. In Gen 16 läuft die Erzählung auf die Ätiologie am Ende hinaus; in Gen 21 hat man die Hinweise auf mögliche Ätiologien über die Leitworte „sehen“ und „hören“, aber diese fehlen. Ein Problem gibt es auch mit Ismael, der in Gen 21 teilweise als Kleinkind dargestellt wird (Hagar nimmt ihn an der Hand, „wirft“ ihn unter einen Strauch), teilweise aber als 16–17jähriger (die Entwöhnung Isaaks wird vorausgesetzt, und auch die an Abraham und Sara ergangenen Verheißungen betreffend Isaak werden vorausgesetzt). Zu diesen Beobachtungen kommt noch der unterschiedliche Gebrauch der Gottesbezeichnungen, in Gen 16 durchgängig יהוה, in Gen 21 immer אלוהים. Auch Hagar ist in Gen 16 שפחה, in Gen 21 aber immer אמה. Das alles sind Argumente, die für die Annahme einer Doppelüberlieferung ins Feld geführt werden. Traditionellerweise wird Gen 16 dem Jahwisten, Gen 21 aber dem Elohisten zugeschrieben,[43] wobei für Gen 16 noch priesterschriftliches Material in den Versen (1).3.15–16 angenommen wird.[44]

Trotz der hier angeführten und noch weiteren Argumente für eine Doppelüberlieferung, haben die oben gemachten Beobachtungen zu den Texten auch noch andere zu berücksichtigende Aspekte aufgezeigt. Zunächst ist festzuhalten, dass Gen 16,1–16 und Gen 21,8–21 unterschiedliche Inhalte

---

43 So z. B. Zimmerli, ZBK.AT (s. Anm. 15), 60f.; von Rad, Das erste Buch Mose (s. Anm. 14), 48.

44 Zimmerli, ZBK.AT (s. Anm. 15), 60f.; von Rad, Das erste Buch Mose (s. Anm. 14), 48. S. auch Irmtraud Fischer, die Erzeltern Israels (BZAW 222), Berlin / New York 1994, 270f.

haben. Gen 16,1–16 entfaltet das Problem der Kinderlosigkeit der Ahnfrau und aller daraus sich ergebenden Probleme; in Gen 21,8–21 aber steht das Erbe im Vordergrund.[45] Die Erzählungen, so wie sie uns heute vorliegen, bauen aufeinander auf und sind miteinander verklammert. Um überhaupt die Erbschaftsproblematik aufnehmen zu können, muss die geflohene Hagar wieder zurück gebracht werden. Gen 16,9(.10) sind also im Hinblick auf Gen 21 formuliert worden. Auch die Formulierungen: „tu das Gute in deinen Augen“ (16,6) bzw. „und die Angelegenheit war sehr böse in den Augen Abrahams“ (21,11) lassen eine gewollte Beziehung zwischen den beiden Texten vermuten, ebenso wie der Aufbau der Wüstenszene in den beiden Erzählungen (siehe oben). Zudem ist Gen 21,8–21, wie wir gezeigt haben, eng mit Gen 22 verknüpft. Auch die traditionelle Zuweisung von Gen 16 zu J und Gen 21 zu E auf Grund des unterschiedlichen Gebrauchs der Gottesbezeichnungen lässt sich nicht aufrechterhalten. Die Gottesbezeichnungen lassen sich auf der literarischen Ebene des Textes gut erklären. In Gen 16 zeigt der Gebrauch des Gottesnamens יהוה die Zuwendung des Gottes Abrahams zu Hagar. Hagar wird auf diese Weise dem Patriarchen näher gerückt, wenn auch nicht ganz gleichgestellt, denn es ist nicht יהוה selbst, sondern sein Bote, der mit ihr spricht. Die Verwendung von אלוהים in Gen 21,8–21 auf der literarischen Ebene des Textes zeigt ganz klar an, dass hier eine deutliche Trennung vollzogen wird: Ismael und Hagar werden vom Rest der Familie Abrahams getrennt. Nun ist es אלוהים, der sich Hagar zuwendet. Die unterschiedlichen Bezeichnungen Hagars (in Gen 16 שפחה, in Gen 21 אמה) sind auch eher aus der veränderten Situation innerhalb der Familie zu verstehen (s. o.) als dass sie als Argumente für eine Dublette herhalten könnten.

Problematischer gestaltet sich der 16–17jährige Ismael, der in Gen 21 wie ein Kleinkind dargestellt wird (ילד), aber selbst das ist durchaus zu erklären. Für Hagar, die seine Mutter ist, ist Ismael wohl immer das „Kind“, für das sie sich zu sorgen verpflichtet fühlt und dessen Tod sie nicht mit ansehen kann, unabhängig von dessen Alter. Auch der Begriff נער – Knabe, Knecht, der in Gen 21,17 in der Gottesrede für Ismael gebraucht wird, entspricht dem נער in Gen 22,12 (s. auch V. 5) und stellt ein weiteres verbindendes Element zwischen diesen beiden Erzählungen dar.

---

45 S. Köckert, Abraham (s. Anm. 34), 178.

Diese und weitere Argumente (dieser Beitrag erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit) legen den Schluss nahe: „Gen 21,8–21 kennt die ältere Erzählung und legt sie unter neuen Fragestellungen aus."[46]

Für die Datierung der Texte, die Erhard Blum beide seiner Vg^2 (Vätergeschichte II) zugeordnet, kommt die exilische Zeit in Frage.[47] Ein Argument dafür sind die späten Verheißungstexte. Dafür spricht auch die Auseinandersetzung Israel – Völker, die sich in dem Konflikt zwischen Sara und Hagar widerspiegelt und auch letztlich – trotz Vertreibung (Israel hat doch den rechtmäßigen Anspruch auf das Land!)[48] – die recht positive Sicht, die Gott/der Engel der Ägypterin Hagar und ihrem Sohn zuteil werden lässt. Israel muss sich in der Fremde zwar von den Völkern abgrenzen, um seine Identität zu bewahren, aber es muss sich mit ihnen auch arrangieren.

Schlussfolgerung: Gen 16,1–16 und Gen 21,8–21 heute

Sehen und Gesehenwerden ist, wie wir schon in der Einleitung zu diesem Beitrag vermutet haben, mehr als die physische Wahrnehmung mit dem Sinnesorgan Auge. Sehen ist nicht nur zur Kenntnis nehmen. Es impliziert immer auch eine bestimmte Haltung oder Handlung. Als Hagar sieht, dass sie schwanger ist, ergibt sich daraus ihre Überheblichkeit. Als Sara Ismael sieht, wie er mit Isaak spielt, bewegt sie das auch zum sofortigen Handeln. Gott sieht Hagar in der Wüste und nimmt sich ihrer an. Und er hört auch den vom Tod bedrohten Knaben und lässt seine Mutter eine Wasserstelle sehen. Wenn Hagar Gott als den Sehenden bezeichnet, dann ist das ihre Erfahrung mit diesem Gott, die sie darin zum Ausdruck bringt. Er hat sich ihr zugewendet. Er hat sie bei ihrem Namen genannt (vgl. Jes 43,1), sie aus der Anonymität herausgehoben.

---

46 Willi-Plein, Das Buch Genesis (s. Anm. 8), 113. S. auch Köckert, Abraham (s. Anm. 34), zu Gen 21,8–21: „Den Stoff und die Personen kennen wir bereits aus 16,1–16. Daraus hat der Erzähler hier jedoch etwas völlig Neues gemacht. […] Der Erzähler präsentiert seine neue Geschichte also nicht als Variante der alten, sondern als deren Fortsetzung nach Flucht und Rückkehr Hagars" (177f. mit Anm. 212).

47 S. auch Köckert, Abraham (s. Anm. 34), zu Gen 21,8–21: „vorgerückte[n] Perserzeit" (185); ähnliche zeitliche Ansetzung auch für Gen 16,1–16 (120).

48 S. zu diesen und weiteren Argumenten Blum, Komposition (s. Anm. 42), 1.2.3.1.

In Gen 21,8–21 wird noch ein wichtiger Gedanke im Zusammenhang mit dem Sehen erzählerisch zur Sprache gebracht: Hagar kann es nicht mit ansehen, wie ihr Kind elend zugrunde geht. Sie ist eher bereit, sich von ihm zu trennen, als es sterben zu sehen (vgl. 1Kön 3,16–27).

Ein letzter Gedanke, der vielleicht indirekt mit dem Sehen in Verbindung gebracht wird, ist das Stehen zur eigenen Identität. Hagar ist und bleibt, auch wenn sie Abrahams Frau war und ihm einen Sohn geschenkt hat, eine Fremde, eine Ägypterin. Und ihren Sohn bindet sie durch die Heirat mit einer Ägypterin wiederum an ihr Volk. Von Gott gesehen und gerettet zu werden, heißt also nicht, seine Identität zu verleugnen. Und, anders herum: Gott sieht auch Fremde an und hilft auch denen, die nicht direkt zu dem Volk seiner Verheißung gehören.

Es sind sicher keine unmittelbaren Lösungsvorschläge für die Bewältigung der Migrations-, Flucht- oder Fremdheitserfahrungen vieler Menschen in der heutigen globalisierten Welt, die sich aus den behandelten biblischen Erzählungen ableiten lassen. Es sind aber die grundlegenden Gedanken, die hier vermittelt werden, die das Sehen (und Hören) mit einer Haltung und mit Handlungen verknüpfen, die dem Rechnung tragen, dass es derselbe Gott ist, der nicht nur Abraham und Sara und Isaak, sondern auch Hagar und Ismael sieht und hört.

Das Verständnis des Glaubens in den lukanischen Schriften

Hans KLEIN

Für jede Kirche ist das Wort „Glauben“ von zentraler Bedeutung, es ist es ebenso für jeden Christen im Besonderen. Die der Kirche ferner Stehenden verstehen „Glauben“ oft im Sinne eines festen Lehrgefüges, bestehend aus vielen veralteten Dogmen, die sich näher der Kirche und ihrem Gottesdienst Befindenden artikulieren oftmals einen besonderen Aspekt des Glaubens, der für sie wichtig wurde.[1] Auch zwischen den Kirchen ist das Verständnis des Glaubens sehr unterschiedlich. Die Frage ist, ob man den Glauben stärker an den Gottesdienst, an das Selbstverständnis oder an den Lebensvollzug bindet. Es ist hier nicht der Ort, über die konfessionellen Unterschiede beim Verständnis des Glaubens weiter nachzudenken, zumal sich auch innerhalb jeder Konfession hierin unterschiedliche Akzentuierungen finden lassen. Mir liegt an dieser Stelle daran, ein Verständnis des Glaubens innerhalb der Bibel ins Blickfeld zu bekommen, das des dritten Evangelisten, weil er im Unterschied zu Matthäus, Johannes oder Paulus nicht ein in Begriffen denkender Theologe, sondern ein Erzähler war, der allenfalls eine narrative Theologie entwickelt hat. Es ist darum interessant, diesem Schreiber des Neuen Testaments etwas mehr Aufmerksamkeit zu schenken.

Bei solcher Betrachtung fällt bald auf, dass Lukas in seinem Evangelium anders vom Glauben spricht als in der Apostelgeschichte. Die Untersuchung des Gebrauchs des Substantivs „Glauben“ zusammen mit dem Verbum „glauben“ wird den Unterschied zwischen der Darstellung des Lebensweges

---

1 Vgl. Hermann HÄRING, Art. „Glaube, systematisch“: Wörterbuch des Christentums, Gütersloh 1988, 416–148, 416: „Der Begriff G(lauben) wird angesichts seiner Bedeutungsbreite sowie seines christl. oft appellierenden Gebrauchs häufig missverstanden, unscharf verwendet oder mißbraucht. Darüber hinaus spiegeln sich in ihm grundlegende Missverständnisse und Verengungen, unter denen das Christentum gegenwärtig wahrgenommen wird.“

Jesu im Evangelium und des Werdens der Kirche in der Apostelgeschichte deutlich werden lassen. Dies Phänomen ist allerdings für einen Erzähler, der berichten will und die Wahl der Worte in den Dienst des Berichtes stellt, nicht verwunderlich. Wer erzählt, setzt die jeweiligen Worte immer wieder verschieden ein, weil es ihm um die Darstellung der Ereignisse oder der Sachverhalte und nicht um die klare und eindeutige Benutzung fest gefügter Begriffe geht. Dies trifft für Lukas in besonderer Weise zu.

Wir werden im Folgenden so vorgehen, dass wir zunächst zwei Kapitel des dritten Evangeliums (Kap 7–8) auf den Bedeutungsgehalt des Wortes „Glauben" hin untersuchen (1). Das gibt uns eine feste Basis, von der wir die anderen Vorkommen im Evangelium betrachten (2). Von der so gewonnen Einsicht in die Vielfalt der Aspekte des Glaubens im dritten Evangelium betrachten wir die Verwendung des Wortes in der Apostelgeschichte und machen auf den unterschiedlichen Gebrauch aufmerksam (3). Dies hilft uns auch, den Gebrauch des Wortes im Vergleich der beiden Schriften zu analysieren und daraus einige Schlüsse zu ziehen (4).

1. Das Verständnis des Glaubens in Lk 7–8

Wir haben gelernt, dass wir gut tun, die Texte der Bibel in ihrem Zusammenhang zu lesen und, stärker als die Generation vor uns, auf die Gesamtbotschaft derselben zu achten und weniger von der Begriffsanalyse auszugehen. Das ist besonders für die Evangelientexte wichtig. Ich gehe darum in der Frage, wie Lukas den „Glauben" versteht, zunächst von einem Durchgang zweier Kapitel des Lukasevangeliums aus, weil mir aufgefallen ist, dass dieser Evangelist an der genannten Stelle die Texte sammelt, die vom Glauben reden. Schon in der ersten Erzählung (7,1–10) preist Jesus den Glauben des Hauptmanns von Kafarnaum (7,9) und in der letzten, jener von Jaïrus (8,40–56), erfolgt die Aufforderung: „Fürchte dich nicht, glaube nur" (8,50). Dazwischen finden sich aber die Erzählung von der großen Sünderin mit ihrem Abschluss, der vom Glauben redet, das Gleichnis vom Sämann mit seiner Hervorhebung des rettenden Glaubens (8,12) und die Erzählung von der Frau mit dem Blutfluss, der aufgrund des Glaubens Rettung zugesichert wird (8,48).

Man könnte freilich meinen, es habe sich so getroffen, dass hier die Texte über den Glauben auf diese Weise zusammengestellt wurden. Aber es wird

sich zeigen, dass Lk diese Linie kräftig ausgezogen hat. Wer Mk zum Vergleich heranzieht, merkt sofort, dass Lk von Mk nur die Erzählung von Jaïrus und der Frau (Mk 5,20–43) als Text über den Glauben übernahm und dass er in das Gleichnis vom Sämann das Motiv des Glaubens (8,12f.) einbrachte. Das Ende (7,48–50) der Sünderin-Erzählung (7,36–50) aber hat Lk, wie die Forschung seit langem hervorhebt, mit dem Glaubensthema selbst ergänzt.[2] Das bedeutet: Lk hat das Thema Glauben auch dort eingebracht, wo er es in den Quellen nicht fand.

Umgekehrt hat er das Thema „Glauben“ in Kapitel 9 bei der Erzählung von dem epileptischen Knaben (9,36–43) gestrichen. Weder lässt er Jesus sagen: „Alle Dinge sind möglich dem, der glaubt“ (Mk 9,23), noch lässt er den Vater ausrufen: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben“ (Mk 9,24). Wie immer man diese Tatsache erklären mag, es bleibt die Beobachtung gültig, dass Lk in Kap 9 nicht mehr vom „Glauben“ spricht.

Der Einsatz bei Kap 7–8 ist damit noch nicht genügend erklärt, denn es gibt, so weit ich es übersehe, keinen einzigen Forscher, der Kap. 7 und Kap. 8 zu einer Einheit zusammenschließt.[3] Darum seien einige Argumente angeführt, die die These von der Einheit dieser beiden Kapitel stützt.[4] Sie wollen den Zusammenhang zwischen der Erzählung vom Hauptmann von Kafarnaum und jener des Jaïrus am Anfang und am Ende der Einheit aufzeigen:

a) Die Geschichte vom Hauptmann zu Kafarnaum (Lk 7,1–10) ist länger als jene des Mt (Mt 8,5–10) und an einigen Punkten jener des Jaïrus (8,4–56) näher als die Fassung des Mt. Beide Erzählungen enthalten eine doppelte Benachrichtigung Jesu (7,3–5 und 7,6, bzw. 8,41 und 8,49), die im Falle des Hauptmanns (7,1–10) so nicht nötig ist, wie die Parallele des Mt zeigt. Die erste Benachrichtigung ist in beiden Fällen mit einer ausführlichen Begründung versehen (7,3–5 und 8,41f.).

2 Vgl. Joseph A. FITZMYER, The Gospel according to Luke (AnchBibl 28), New York u. a. 1981, 692; Wolfgang WIEFEL, Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3), Berlin 1963, 170, nimmt lukanische Zusätze aus verschiedenen Traditionen an.

3 Vgl. François BOVON, Das Evangelium nach Lukas. Lk 1,1 – 9,50 (EKK III/1), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1989. S. auch Walter RADL, Das Evangelium nach Lukas. Ein Kommentar. Erster Teil: 1,1 – 9,50, Freiburg u. a. 2003, der mit 8,1 einen neuen Abschnitt beginnen lässt (505).

4 Zu dieser und zu allen anderen Detailfragen vgl. Hans KLEIN, Das Lukasevangelium (KEK I/3), Göttingen 2005.

b) In 7,6 und 8,42 wird festgehalten, dass Jesus mit ihnen ging.
c) Bei der zweiten Aussendung aus dem Hause des Hauptmanns werden die Worte μὴ σκύλλου „mühe dich nicht“ gebraucht (7,6), in der Jaïrusgeschichte kommt die Botschaft aus dem Hause mit den Worten: μηέκτι σκύλλε „mühe nicht mehr“ (8,49), wiewohl der Hintergrund ganz anders ist. In 8,49 ist das Mädchen schon gestorben, in 7,6 wird das Vertrauen ausgesprochen, dass Jesus auch durch das Wort heilen kann.
d) Während Jaïrus Synagogenvorsteher ist (8,41), wird vom Hauptmann gesagt, er habe die Synagoge erbaut (7,5), beide sind also der Synagoge sehr verbunden.

Damit wird deutlich: Lk stimmt die beiden Erzählungen aufeinander ab. Und in den Rahmen dieser beiden Erzählungen baut er die übrigen Texte ein. Die Einleitung in 8,1f. scheint nur einen Neueinsatz zu markieren, sie ist eine zusammenfassende Notiz, die hilft, einen Stoff anderer Tradition an den gewünschten Ort, hinter 7,50, zu setzen.

Damit ist auch klar geworden, dass das Motiv des Glaubens in diesen beiden Kapiteln dominieren wird. Lk wird außerhalb der Kap. 7–8 auch an anderen Stellen seines Evangeliums vom Glauben reden. Wir werden auf diese Stellen später eingehen. Jetzt wollen wir uns den beiden Kapiteln zuwenden.

1.1

Die Erzählung vom Hauptmann in Kafarnaum (7,1–10) will ein Beispiel großen Glaubens geben. Sehen wir genau hin, wie Lk erzählt. Er berichtet über einen Außenstehenden, der nicht von Jesu Nähe profitieren kann. Denn er gehört nicht zum erwählten Volk. Aber er hat erfahren, dass Jesus Kranke heilt. Und, weil sein Knecht krank ist, sucht er Hilfe. Er glaubt, diese kann ihn am wirksamsten erreichen, wenn er Leute findet, die mit Jesus direkt kommunizieren. Solche bittet er. Und es sind nicht irgendwelche. Es sind jüdische Presbyter. Sie kommen und bitten Jesus, er wolle dem Knecht dieses für die jüdische Gemeinschaft wohlverdienten Mannes Hilfe senden. Diese sprechen aus, dass der Mann „würdig“ der Hilfe sei. Er sei zwar kein Israelit, aber für den Glauben der Israeliten habe er viel getan. Man möchte einfach sagen: Er gehört eigentlich zu uns, bloß ist er zu uns nicht übergetreten.

Jesus geht auf die Bitte dieser Menschen ein. Er macht sich auf den Weg. Der Leser registriert: Jesus wird bei seiner Hilfe an Menschen keinen Unter-

schied machen zwischen Israeliten und Nichtisraeliten. Wo es um Hilfe geht, stehen die Menschen gleichberechtigt nebeneinander. Aber der Hauptmann sieht es nicht so. Er weiß genau um den Unterschied zwischen einem Juden und einem Heiden und vergisst diesen auch in seiner Not nicht. Gerade die Hilfsbereitschaft Jesu zeigt ihm an, dass er diesen Unterschied wahren muss. Und darum schickt er eine zweite Delegation. Vorausgesetzt ist natürlich, dass er erfahren hat, dass Jesus zu ihm kommt. Aber darüber zerbricht sich der Erzähler nicht den Kopf. Mit der Botschaft dieser Delegation wehrt sich der Hauptmann dagegen, dass Jesus in sein Haus kommt, den Knecht zu heilen. Und darum macht er Jesus einen Vorschlag. Er soll durch ein Machtwort den Sohn heilen,[5] dann braucht er sich nicht zu verunreinigen. Der Hauptmann weiß, was dem Leser auch seit 5,1ff. bekannt ist: Jesus kann Wunder durch das Wort tun. Darüber war in Kap. 5f. gleich dreimal die Rede: „Fahrt in die Tiefe und werft eure Netze zum Fang aus", hatte er gesagt (5,4), und sie hatten den Fang getan; „stehe auf und wandle" hatte er befohlen (5,24), und der Gelähmte war gesund geworden; und er hatte gefordert: „strecke deine Hand aus" (6,4), und sie wurde gesund. Die Aufforderung an Jesus zeigt dem Leser also an, dass dieser Mann sich genau über Jesus informiert hat. Er weiß, wie Jesus heilen kann und zieht daraus die nötigen Schlüsse.[6] Mehr noch: Er kann es von seinem Beruf her begründen. Als Soldat weiß er, dass ein Befehl, einmal ausgegangen, ausgeführt werden muss. Von daher schließt er: So kann Jesus auch der Krankheit befehlen: „Gehe aus", und sie muss ausgehen.

Diese Verinnerlichung dessen, was der Hauptmann von Jesus gehört hat, umgesetzt in eine praktische Anwendung, nennt Jesus Glauben, sogar ungewöhnlichen Glauben, wie er ihn in Israel bisher nicht gefunden hat (7,9). Es ist eine Verinnerlichung des Wissens um Jesu Heilungstätigkeit, die erfinderisch gemacht hat. Sie bringt Jesus nicht nur Erwartungen entgegen: „Jesus, hilf mir, dies und das brauche ich, darum oder darum komme ich nicht weiter", sie kommt auf neue Ideen und baut damit eine goldene Brücke, die keineswegs einen neuen Weg oder gar eine große Straße eröffnen,

---

5 Wörtlich heißt es: εἰπὲ λόγῳ „sprich mit einem Machtwort"; vgl. Thomas Popp, Fern – schnell – gut (Der Hauptmann von Kapernaum), Lk 7,1–10, in: Ruben Zimmermann (Hrsg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 1, Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 566, nicht: εἰπὲ λόγον „sag ein Wort".

6 Sein Glaube besteht darin, dass er die richtige Einsicht in die Vollmacht Jesu hat, vgl. Michael Wolter, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 273.

sondern für diesen einen Fall gelten. Glauben ist hier verstanden als Suchen der Hilfe Jesu nach sorgfältigem Achten auf die Art, wie er hilft, ein kreatives Brücken-Bauen. Natürlich ist dieser Glaube ganz Ich-bezogen, ganz auf Hilfe durch Jesus aus. Aber wollte Jesus etwas anderes als helfen? Dazu hat er doch seine Gaben erhalten. Es geht in unserem Abschnitt darum, dass jemand an dieser Begabung Jesu partizipiert, der nicht zu Israel gehört und darum von dieser Hilfe eigentlich ausgeschlossen bleibt. Doch siehe da, er partizipiert. Aber nicht, weil er unverschämt ist, sondern weil er sich genau umgehört hat und darum Möglichkeiten erkennt, die das Unmögliche möglich machen.

1.2

Die nächste Erzählung von dem jungen Mann in Nain (7,11–17) handelt eigentlich nicht vom Glauben, sondern von einer Totenauferweckung. Sie ist hierhergesetzt des folgenden Abschnittes wegen, der davon sprechen wird, dass Jesus heilt und Tote erweckt (7,22). Und doch ist die Sache in V. 16 enthalten: Das Volk gerät in Schrecken und lobt Gott. Im Loben Gottes nimmt die Schar der Anwesenden das Wunder wahr und reagiert richtig. Dieses Loben Gottes wird in der Erzählung vom dankbaren Samariter als Glauben bezeichnet (17,11–19). Somit ist es im Sinne des Lk Glauben, bloß verwendet er das Wort hier nicht. Die Ausweitung des Erlebnisses in das Gotteslob ist Zeichen des Glaubens. Und dieser Glaube drückt sich in den Worten aus: „Gott hat sein Volk heimgesucht". An einem einzigen, allerdings großen Wunder erkennen die Leute, dass Gott sich seinem Volk wieder zugewandt hat. Das ist Glauben, natürlich, wie sich zeigen wird, unter einem bestimmten Aspekt, aber dann doch der ganze, volle Glaube.

1.3

Der nächste Abschnitt (7,18–23) bringt eine typische Zweifelsfrage, als Gegenstück zum Glauben des Hauptmanns und der Menge bei der Totenauferweckung: „Bist du es, der kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten" (7,19). Die Wendung: „bist du der Kommende" nimmt die Weissagung von Kap. 3 auf, wo der Täufer von einem nach ihm Kommenden gesprochen hat (3,16). Die Frage ist somit: „Bist du der, auf den ich hingewiesen habe?" Die Antwort ist kein klares Ja!, und sie kann es nicht sein. Denn der Verheißene kann als Verheißener Gottes nur innerlich angenommen

werden. Wer ihn als solchen erkennt, erkennt ihn, wer zweifelt, erkennt ihn nicht. Darum der Hinweis auf die Wunder. Wer hören will, kann darin die Botschaft der Propheten erkennen, die einen Heilenden voraussagen. Aber mehr kann nicht gesagt werden. Nur die Warnung wird ausgesprochen: „Selig, wer nicht an mir Ärgernis nimmt 7,23)." Glauben ist hier somit Jesus als den Gottgesandten erkennen und nicht daran Anstoß nehmen, dass er anders ist, als man selbst erwartet hat. Jesus als den Gekommenen annehmen, heißt sehen, was er tut, hören auf die Schrift und dann verstehen. Das ist denn auch Glaube wirklich.

1.4

Der nächste Absatz (7,24–35) zeigt, wie Glaube und Unglaube auseinanderfallen. Johannes erscheint wie in der Vorgeschichte neben Jesus als der größte der Weibgeborenen (7,28) und Wegweiser auf Christus hin (7,27), während das Volk mit den Zöllnern und Sündern sich der neuen Bewegung anschließen (7,29), die Pharisäer aber und die Gesetzeslehrer nicht (7,30). Die Frommen und die Theologen beurteilen Jesus und den Täufer negativ. Denn sie passen in das jahrhundertealte Schema nicht hinein. Dem einen gegenüber haben sie einzuwenden, dass er dänonisiert sei, weil er asketisch lebt (7,33), dem anderen werfen sie vor, dass er ein ungehorsamer Sohn ist, der nach Dtn 21,18–21 gesteinigt werden muss, weil er frisst und säuft und sich in Gesellschaft derer aufhält, die sich am Rande der Gesellschaft befinden (7,34).[7] Glauben im Sinne von offenem Vertrauen und Unglaube im Sinne von Festhalten an der Väter Weisheit werden hier scharf entgegengesetzt, und der Erzähler weiß, dass auf diese Weise die Weisheit Recht bekommt, da sie auf Erden keinen Platz hat (7,35). Die Besserwisser schieben sie ab. Aber die Kinder der Weisheit, die Glaubenden, nehmen sie an, nehmen Jesus an, als Heiland an.

1.5

Der fünfte Abschnitt dieses Kapitels (7,36–50) verdeutlicht diesen Sachverhalt. Eine Sünderin verhält sich Jesus gegenüber richtig, der Pharisäer falsch. Und dabei müsste der Pharisäer doch das Rechte finden. Denn er kann in

7 Zu diesem Verständnis vgl. Howard Clark Kee, Jesus: A Glutton and a Drunkard: NTS 42 (1996), 394–411.

den Bahnen der Weisheit urteilen. Er sagt richtig, dass derjenige, der mehr schuldet, den mehr liebt, der ihm die Schuld erlässt (7,41–43). Und doch hat die Erzählung, was ihn betrifft, einen negativen Unterton. Der Glaube der Sünderin wird gegenüber den Anwesenden ausgesprochen (7,50), ein Glaube, der sich in einer Anhänglichkeit Jesus gegenüber kundtut, die Jesus „Liebe“ nennen kann. Der Spruch: „Dein Glaube hat dich gerettet“ (7,50) verbindet Glaube mit Sündenvergebung und damit auch mit Rettung. Solcher Glaube wird konkret in der Suche nach einer Gemeinschaft mit Jesus, in der Liebe zu Jesus, die der Sünden Menge zudeckt[8] und Rettung finden lässt. An dieser Stelle hat das Wort „Glaube“ seine ganze Tiefe erreicht. Wer Jesus sucht und seine Gemeinschaft, findet Sündenvergebung und Rettung. Sein Leben hat ewigen Sinn bekommen. Darum kann diese Frau entlassen werden. Der Spruch πορεύου ἐις ἐιρήνην, „gehe ein in den Frieden“, hat eine Doppelbedeutung im Sinne von: Gehe hin im Segen, und dein Weg in der Gemeinschaft mit Jesus führt in den ewigen Frieden hinein.

1.6

Von der Auswirkung solchen Glaubens handelt der nächste kleine Abschnitt (8,1–3), der mit einer Überleitung versehen ist. Er wird von Frauen berichtet, die mit den Zwölfen Jesus begleiten (8,1f.) und ihm ihre Güter zur Verfügung stellen (8,3). Unter ihnen, so muss man die Textfolge auslegen, befindet sich auch die Sünderin der vorhergehenden Erzählung. Sie werden in der Gemeinschaft Jesu bis zum Ende bleiben, denn am leeren Grabe erinnert sie der Engel an die Worte „die er euch gesagt hat, als er noch in Galiläa war“ (24,6). Gemeint sind die Leidensweissagungen (vgl. 24,7). Glaube an Jesus artikuliert sich hier im Bleiben in der Gemeinschaft mit Jesus bei gleichzeitiger Bereitschaft zum Dienst mit den eigenen Gütern (8,3), d. h. mit der Öffnung des Herzens und des Geldbeutels für Jesu Sache. Diakonie ist eine Sache des Glaubens, sie fließt aus dem Glauben.

1.7

Dass Glaube und Wort zusammenhängen, zeigt das Gleichnis vom Sämann (8,4–15). Es geht immer um das Hören und Verstehen. Wer nur hört, dem

8 Das ist freilich eine Formulierung von 1Petr 4,8.

nimmt der Teufel das Wort weg, er glaubt nicht und wird nicht gerettet (8,12f.). Glauben will auch in schwerer Zeit durchgehalten werden, er ist Hören, Festhalten und Fruchtbringen in Geduld (8,15). Ein ganz neuer Aspekt des Glaubens tut sich hier auf. Und darum gehört dazu immer auch das Fragen. Denn Jesus meint, dass Erkenntnis des Geheimnisses des Gottesreiches denen gegeben sei, die fragen (8,9f.). Erkenntnis findet man nicht auf einmal, sondern in einem ständigen Lernprozess, wo immer neu gehört, immer neu gefragt und somit immer neu gelernt werden muss.

1.8

Darum die Mahnung: „Seht zu, wie ihr hört"(8,18). Es kommt auf das „Wie" an. Wer nur hört und nicht weiter fragt, hört umsonst. Es wird ihm das Gehörte weggenommen. Wer aber hört und beim Wort bleibt, dem wird immer neu hinzu geschenkt.

1.9

Am Beispiel des Besuches der Mutter und der Geschwister (8,19–21) wird das nochmals deutlich gemacht. In der Gemeinschaft Jesu befinden sich als Mutter und Geschwister jene, die Gottes Wort hören und tun, es also in den Alltag ihres Lebens tragen und dort mit der Tat verwirklichen. Nimmt man das ähnliche Wort aus 11,28 hinzu: „Selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren", also hören und beim Wort bleiben, dann betont die Aussage: Glaube gibt es nicht ohne immer neues Hören, es gibt ihn nicht ohne Umsetzung in die Praxis. Die Frauen in Jesu Nähe haben das mit ihrer Diakonie vorgezeigt (8,1–3).

1.10

Die Erzählung von der Sturmstillung (8,22–25) zeigt die Jünger und damit die Christen im Sinne des Lk in Gefahr. Sie begegnen zum ersten Male in Jesu Nähe übermächtigen Gewalten, denen sie nicht gewachsen sind und nicht gewachsen sein können. Darum schreien sie: „Herr, Herr, wir gehen zugrunde" (8,24). Jesus fragt sie: „Wo ist euer Glaube?" (8,25). Gemeint ist nicht ein Glaube, der allem trotzen kann, denn, solchen übermächtigen Glauben kennt die Bibel nicht, sie weiß um die Abgründigkeit und Verzagtheit des menschlichen Herzens. Darum wird der Hilferuf wörtlich

wiedergegeben. Und die nachmalige Frage: „Wer ist dieser; er gebietet den Wellen und dem Wasser, und sie gehorchen ihm?" (8,25) zeigt an, dass sie zu begreifen beginnen. Falsch an ihrem Verhalten war nicht, dass sie gerufen haben, sondern dass sie in Jesu Nähe gemeint haben, untergehen zu können. Darum fragt Jesus, wo ihr Glaube geblieben ist (8,25). Glaube vertraut darauf, dass Jesus über Wellen und Wasser gebieten kann und bittet darum Jesus um Hilfe. In Jesu Nähe gibt es keinen Untergang. Nicht einmal das Ausbrechen der Chaosmächte kann ein Verloren-Sein in Jesu Nähe nahelegen.

1.11

Die nächste Erzählung (8,26–39) thematisiert den Glauben nicht. In ihr ist Jesu Wundermacht über einen Dämonisierten aufgezeigt, der geheilt wird, eine Heilung, die sich im Verlust von Schweinen auswirkt, was die Bewohner veranlasst, Jesus zu bitten, aus ihren Gebieten wegzugehen (8,37). Und Jesus geht. Wo man ihn nicht braucht, bleibt er nicht. Aber es bleibt die Wirkung seiner Tat. Der Geheilte verkündigt Jesus (8,39). Sein Wort bleibt auch dort, wo er abgewiesen wird. Die Zeit wird kommen – hören wir Lk laut denken – wo dieses Wort aktiviert werden kann, wirksam wird und Glauben bewirkt.

1.12

Anzeichen eines Glaubens, der Wunder bewirkt, finden wir wieder im letzten Abschnitt (8,40–56). In der Jaïrusgeschichte begegnet ein Mann, der wie der Hauptmann von Jesus Hilfe erwartet. Sein Kind liegt im Sterben. Auf seine Bitte hin geht Jesus mit ihm. Da kommt eine Zwischenphase hinein, die die Situation verändert. Jesus wird vom Volk aufgehalten, wie jeder, der irgendwo Hilfe anbieten kann. Und eine Frau erfährt seine Hilfe durch Berührung. Ähnlich wie der Hauptmann, wendet sie einen Trick an. Sie traut sich nicht so recht an Jesus heran, denn sie ist ja unrein, wie der Hauptmann auch. Aber dann berührt sie ihn doch, wenn auch nur am Ende seines Kleides, und wird gesund (8,43f.). Jesus nennt dieses ihr Verhalten rettenden Glauben, einen Glauben, der sich selbst, wenn auch ungeschickt und unverschämt Wege sucht, die Hilfe zu erhalten. Auch sie wird wie die Sünderin in den Frieden entlassen (8,48).

Der Vater aber des Kindes erfährt Jesu Macht dort, wo er nach der Überzeugung seiner Familie aufgeben sollte (8,49). Er weiß, dass Jesus in Krank-

heiten helfen kann. Aber der Tod ist für die Seinen eine unüberwindbare Grenze. „Fürchte dich nicht, glaube nur" (8,50) sagt Jesus und kündigt damit eine Perspektive an, die außerhalb des Gesichtsfeldes der Familie ist, die der Leser aber schon kennt. Jetzt nur nicht zweifeln, jetzt bei Jesus bleiben, gerade dort, wo die Todesmächte ihr Wort gesprochen haben. Jesus geht mit ihm in das Haus. Umsonst lachen die Frauen ihn aus, umsonst das höhnische Gelächter der Wissenden, dass es nun wirklich zu spät, endgültig aus ist. Für Jesus ist es nicht zu spät.

Freilich, was passiert, erleben nur die Betroffenen und die wenigen erwählten Jünger. Die Lachenden bleiben draußen. Sollen sie doch weiter machen mit ihrem Trauerritus und ihrem Hohn. Mögen sie bei ihrem Wissen bleiben: „Wo der Tod gesprochen hat, ist es aus." Er weiß es anders. Und es wird anders werden. Aber das Merkwürdige, die Lachenden sollen es nicht erfahren (8,56). Sie werden es später erleben. Sie werden vom Leben überführt werden. Oder werden sie weiter ihre Toten begraben, während die Nachfolgenden die Herrschaft des Christus verkündigen.

1.13

Versucht man zusammen zu sehen, wie Glauben in Lk 7–8 verstanden ist, kann man einige wichtige Aussagen festhalten.

Glauben versteht Lk in erster Linie als Hinzutreten zu Jesus, ihm das Herz für seine Not öffnen und Hilfe von ihm erwarten. Dieses Verständnis des Glaubens zieht sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen Erzählungen in Lk 7–8 hindurch. So bittet der Hauptmann Jesus, er wolle seinen Knecht heilen, weil er die Gewissheit hat, dass Jesus dies auch tun kann, so kommt die Sünderin zu Jesus und weint an seinen Füßen, weil sie keinen anderen Helfer als ihn kennt, so schreien die Jünger in ihrer Not angesichts der Naturgewalten und bitten ihn damit um Hilfe, so tritt die blutflüssige Frau an ihn heran und berührt das Ende seines Kleides, so fleht Jaïrus, Jesus möge zu ihm kommen.

Im Einzelnen bekommt dieser Glaube allerdings deutliche Nuancen:

- Glauben bittet nicht nur, er kommt auch entgegen und macht die Hilfeleistung Jesu leichter. Das ist beim Hauptmann so gezeichnet, der Jesus anbietet, nicht in sein Haus zu kommen, sondern aus der Distanz zu heilen. Er sieht von seinem Berufsleben her eine neue Möglichkeit der

Hilfe, die Schwierigkeiten überwindet, die darin bestehen, dass Jesus in ein heidnisches Haus einkehrt, wodurch er sich verunreinigt.

- Solch einen erfinderischen Glauben hat die Frau mit dem Blutfluss, insofern sie sich an Jesus heranwagt und ihn sozusagen nur ganz sachte berührt. Sie weiß, dass sie ihn andernfalls verunreinigt, wie es geschehen wäre, wenn Jesus in das Haus des Hauptmanns eingetreten wäre.
- Glauben kann sich wie bei der Sünderin im Weinen äußern, d. h. in Reue, die durch den Zuspruch Jesu einen Lebenswandel ermöglicht.
- Er kann angesichts von Nöten auch verloren gehen. Das zeigt das Schreien der Jünger, die verzweifelt Hilfe suchen, nicht Jesus um Hilfe bitten. Dementsprechend sagt Jesus zu Jaïrus: „Fürchte dich nicht, glaube nur." Festbleiben im Glauben ist das Gegenstück zur Verzweiflung. Angesichts des Todes eines Menschen, kann sie überhand nehmen. Glaube hält durch, indem er sich auf Jesus als den Helfer verlässt. Solcher Glaube ist „rettender Glauben" (8,13). Er wankt nicht in Versuchungen und lässt nicht an Jesus irre werden (7,23).
- Glaube setzt sich in Dienst um, wie die Frauen zeigen (8,1–3).
- Er ist im Gotteslob sichtbar (7,19).

2. Das Verständnis des Glaubens in den übrigen Texten des Lukasevangeliums

Nach dieser Durchsicht zweier Kapitel betrachten wir die übrigen Texte des Lukasevangeliums, die vom Glauben sprechen, etwas kürzer.

2.1

In 1,20 wird der Priester Zacharias seines Unglaubens wegen gescholten und bestraft. Dieser Unglaube besteht darin, dass er ein Zeichen dafür verlangt, dass die Botschaft des Engels Gabriel an ihm tatsächlich in Erfüllung geht. Glauben wird hier als Vertrauen einer Botschaft gegenüber verstanden, Unglauben als mangelndes Vertrauen. Dieses mangelnde Vertrauen wird damit begründet, dass die irdischen Gegebenheiten eine Erfüllung der vom Engel ausgesprochenen Verheißung undenkbar erscheinen lassen. Unglaube ist somit als Zweifel daran verstanden, dass bei Gott alle Dinge möglich sind, wie in 1,37 ausgesprochen wird. Es ist ein Rechnen ausschließlich aufgrund

der vorhandenen Tatsachen und der Wahrscheinlichkeit auf der Basis von Erfahrungswerten.

2.2

Im Gegensatz zu Zacharias wird in 1,45 Maria von Elisabeth gepriesen, weil sie „geglaubt hat, dass es eine Erfüllung der vom Herrn gesprochenen Worte“ gibt. Dabei hat Maria auch die Frage an den Engel gerichtet, wie das zugehen soll, und diese Frage mit einem Hinweis auf ihre tatsächliche Situation begründet, der Frage des Zacharias also durchaus vergleichbar. Aber im Unterschied zu Zacharias hat der Engel aus der Frage nicht den grundsätzlichen Zweifel heraus gehört, sondern eher das staunende Fragen einer für Gottes Wirken offenen Seele, die auf die Erklärung des Engels hin sich mit den Worten: „siehe ich bin des Herrn Magd, mir geschehe nach deinem Wort“ (1,38) in den Dienst Gottes nehmen lässt. Glaube ist hier als vertrauende Aufnahme des Wortes und die sich daraus ergebende Dienstbereitschaft verstanden, die das Leben des Glaubenden verändert. Was wir in 8,1–3 bei den Frauen beobachteten, die Jesus mit ihren Gütern dienten, ist hier im Ansatz bereits vorhanden.

2.3

Eine besondere Nuance bekommt das Glaubensverständnis in 5,20. Dort wird gesagt, dass Jesus den Glauben derer sieht, die den Gelähmten zu ihm durch das Dach herunterlassen. Die unausgesprochene Voraussetzung dieses Textes ist, dass Jesus den Gelähmten vor versammelter Hörerschaft, also im Gottesdienst, heilen soll, denn andernfalls hätten die Männer draußen warten können. Ihr Glaube besteht darin, dass sie in der Auswegslosigkeit, zu Jesus vorzudringen, eine Möglichkeit entdecken, den Kranken doch hin zu bringen, wo sie ihn gerne hin befördert hätten: ganz nahe an Jesus heran. Um dieses Ziel zu erreichen, gehen sie einen ungewohnten, bisher nicht betretenen Weg und sparen keine Mühe. Glaube ist hier als Erfindungsgeist und spontane, ungewohnte Handlung verstanden, die keine Mühe scheut, zu Jesus zu gelangen.

2.4

In Lk 17,5f. bitten die Jünger Jesus: „Stärke uns den Glauben“, und Jesus antwortet: „Wenn ihr Glauben wie ein Senfkorn habt …“. Die Antwort

zeigt deutlich, dass die Frage falsch gestellt ist. Denn wenn schon der Senfkornglauben Übermenschliches bewirken kann, braucht es keinen größeren. Aber warum ist diese Bitte dann überhaupt gestellt? Sie ist wahrscheinlich von Lk selbst in dieser Form gestaltet.[9] Die Ursache kann nur darin gesehen werden, dass er eine solche Forderung nach stärkerem Glauben immer wieder von Christen gehört hat, etwa in dem Sinne: „Wenn wir doch besser, stärker glauben könnten." Christen, die sich selber reflektierten und an den großen Gestalten der Vergangenheit maßen, haben offenbar schon zu jener Zeit ein Defizit in ihrem eigenen Glauben festgestellt und sich gewünscht, gestärkten Glauben zu haben. Das Wort Jesu aber macht klar: Es gibt keinen stärkeren oder schwächeren Glauben.[10] Denn Glauben besteht in der Hinwendung zum Herrn, in der Erwartung, dass Jesus das Rechte zu gegebener Zeit tut, in dem Vertrauen, dass er dort wirkt, wo er es für nötig hält, immer dort aber, wo seine Kinder auf ihn sehen und etwas von ihm erwarten.

2.5

In 17,19 wird dem dankbaren Samariter aufgrund seines Gotteslobes zugesprochen: „Dein Glaube hat dich gerettet". Gemeint ist, dass er, weil er zum Gotteslob fand, tatsächlich die Rettung und nicht nur die Heilung fand. Glaube ist also, wie bereits zu 7,11–17 vermerkt, als Fähigkeit verstanden, zu erkennen, dass im Wunder Gott wirkt, und diese Erkenntnis im Gotteslob ihre Auswirkung findet.

2.6

Lk 18,8 enthält die rhetorische Frage: „Sollte der Menschensohn, wenn er kommt, Glauben finden?" Gemeint ist das Verhalten, wie es die Witwe im Gleichnis (Lk 18,2–5) an den Tag gelegt hat: Sie hat insistiert, hat Tag für Tag den Richter mit ihrem Besuch „gequält", bis er ihr endlich Recht verschafft

---

9 Vgl. dazu KLEIN, Lukasevangelium (s. Anm. 4), 558. Eine ähnliche, ebenfalls von Lukas formulierte Frage findet sich 13,23.

10 Nach WOLTER, Lukasevangelium (s. Anm. 6), 567f., stellt der Text fest, dass die Apostel keinen Glauben haben, Die Aussage sei ein *Irrealis* („wenn ihr hättet …"). Das entspricht nicht dem lukanischen Bild von den Aposteln. Ihnen fehlt nicht der Glaube, sondern das richtige Verständnis desselben. Es geht um eine inhaltliche Belehrung, nicht um eine Kritik oder gar Ironie.

hat. Glaube ist hier die Eindringlichkeit im Gebet und darum das Korrelat zum Gotteslob. Wer wirklich glaubt, rechnet mit Gott, wartet auf Gott und lässt sich nicht davon abbringen, von ihm die Rettung zu erwarten, auch wenn es dauert. Glaube ist durchhaltender Glaube, wie ihn bereits Lk 8,15 anspricht, wenn von „Geduld“ gesprochen wird.

2.7

Lk 18,42 ist ein Beispiel für solchen Glauben. Der Blinde am Wege ruft Jesus um Hilfe an und lässt sich von seinem Hilferuf nicht abbringen. Dies bescheinigt ihm Jesus als „Glauben“.

2.8

In Lk 20,5 wird die Frage fiktiv gestellt, warum die Hohenpriester und Schriftgelehrten dem Täufer nicht „geglaubt“ haben. Gemeint ist mit „Glauben“ die vertrauende Annahme seiner Botschaft, die zu einer Änderung des Lebens führt. Das christliche Verständnis des „Glaubens“, wie es dann besonders in der Apg vertreten wird, kündigt sich hier an.

2.9

In Lk 22,32 sagt Jesus Petrus, er habe für ihn „gebeten, dass sein Glaube nicht aufhöre“. Die Möglichkeit, dass Glauben aufhört, ist bisher in Lk 8,12f. nur angeklungen. Dort wie hier sind Versuchungen die Ursache. Der Glaube wird hier einer Bindung an eine Person ähnlich gesehen, die in Zeiten der Prüfung durch übermenschliche Kräfte oder Ereignisse durchgetragen wird. Damit erreicht das Glaubensverständnis des Lk seine größte existenzielle Tiefe.

2.10

Lk 22,67 zeigt die Verbindung von Bekenntnis und Glauben an: Jesus sagt auf die Frage des Hohenpriesters, ob er der Christus sei: „Wenn ich es euch sage, glaubt ihr nicht.“ Glaube ist hier ein Ernst-Nehmen der Tatsache, dass Jesus der Christus ist, der über das Leben der Glaubenden bestimmt. Ein „Glaubender“ ist hier mit dem „Jesusanhänger“ identisch. Das Verständnis eines „Glaubenden“ als Christ in der Apg wird vorbereitet.

2.11
In Lk 24,25 schilt Jesus die beiden Emmauswanderer, weil sie nicht den Schriften glauben. Glauben ist hier Ernst-Nehmen der Christus-Botschaft in Übereinstimmung mit der Schrift, die vom Leiden und Erhöht-Werden des Christus spricht. Er besteht hier wie 1Kor 15,3–5 in der Annahme der Botschaft von Jesu Tod und Auferstehung „nach den Schriften." Auch dies Verständnis wird die Apg konkretisieren.

2.12 Zusammenfassung
Der zweite Durchgang von Texten des Lukasevangeliums ergab, dass die Bandbreite des Glaubensverständnisses erweitert wurde:

- Glauben ist vertrauende Annahme des Wortes des Gottesboten bei gleichzeitiger Bereitschaft, sich dem Gotteswort angemessen zu verhalten, wie es bei Maria geschieht und bei Zacharias erwartet wird.
- Glaube macht erfinderisch und findet neue Wege. Hatte der Hauptmann bereits eine Brücke mit seinem Vorschlag gebaut, Jesus könne auch aus der Distanz heilen, so werden hier Menschen aktiv, die Hindernisse überwinden, zu Jesus zu kommen.
- Darum ist auch der kleinste Glaube voller Glaube. Insofern er alles von Jesus erwartet, kann er „Berge versetzen".
- Aber er zeichnet sich in der Bereitschaft zum Durchhalten aus. Das kann sich darin auswirken, dass der Hilfesuchende nicht ablässt, um Veränderung seiner Situation zu bitten. Führt er in große Anfechtungen, darf der Christ damit rechnen, dass Jesus für ihn bei Gott eintritt, dass sein Glaube nicht aufhört.
- Glaube ist aber auch vertrauende Annahme des Bußrufes mit der Bereitschaft zur Lebensänderung, es ist Glaube an die Wahrheit der in der Schrift bezeugten Worte über Christus. Dieses Verständnis des Glaubens wird in der Apg an vielen Stellen vorausgesetzt.

3. Die Bedeutung des „Glaubens" in der Apostelgeschichte

Geht man von dieser Vielfalt der Bedeutung des Wortes „Glauben" im dritten Evangelium aus und vergleicht damit die Aussagen der Apg, ist man erstaunt von dem sehr viel technischeren Gebrauch des Wortes „Glauben",

der in vielerlei Hinsicht der Verwendung in der Umwelt des NT entspricht. Manches von dem, was im Evangelium begegnet, ist nicht mehr vorhanden, anderes, neues hinzugetreten. Wir gehen die Texte nicht mehr ihrer Reihenfolge nach durch, sondern ordnen verwandte Aussagen zueinander und tun es in der Weise, dass wir zunächst Bedeutungen des „Glaubens" ins Auge fassen, die über das bisher Erarbeitete hinausgehen.

3.1

Bemerkenswert ist zunächst, dass in der Apg (9,26) die profane Bedeutung von „Glauben" im Sinne der Vertrauenswürdigkeit einer Botschaft gegenüber begegnet, die in der Welt des Hellenismus beheimatet ist.[11] Ausgesagt wird dort, dass die Christen nicht „glauben", dass Paulus tatsächlich Christ wurde. Abgeleitet von der „Vertrauenswürdigkeit" ist in Apg 17,31, in einer an Heiden gerichteten Predigt, die Auferweckung Jesu „Beweis" für Gottes Handeln an Jesus, ein Sprachgebrauch, der ebenso in der hellenistischen Literatur Verwendung findet.[12]

3.2

Am anderen Ende der Bandbreite des Verständnisses des Glaubens befindet sich der bereits abgeschliffene christliche Gebrauch. Die „Glaubenden" (πιστεύοντες) sind schlicht die Christen (5,14; 15,5; 21,20.25; 22,19), die „zum Glauben Gekommenen" (πεπιστευκότες – Perfekt) sind jene, die sich für den Glauben und somit für das Christentum entschieden haben (18,27; 19,18). Der Aorist Indikativ „ich kam zum Glauben" (ἐπίστευσα) oder das Partizipium „zum Glauben gekommen"[13] (πιστεύσας) zeigt den Augenblick der Konversion (11,17.21; bzw. 2,44; 4,32) mit Taufe (8,12f.) und Geistempfang (19,2) an, womit ein neuer Lebensweg beginnt (19,18).

---

11 Vgl. Walter Bauer/Kurt und Barbara Aland, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin / New York ^{6}1988, 1329 (1b).

12 Vgl. Otto Michel / Klaus Haacker, Art. „Glaube": ThBLNT, Wuppertal ^{2}1997, 781–797, hier: 787.

13 Zu dieser Bedeutung des Aoristes vgl. G. Barth, Art. πίστις: EWNT III, Stuttgart u. a. 1983, 216–233, hier: 222.

3.3
Neu gegenüber dem Evangelium ist die Aussage, dass einige Christen „voll des Glaubens und des Heiligen Geistes“ sind. Das wird über Stephanus (6,5) und Barnabas (11,24) ausgesagt, bei Letzterem in umgekehrter Reihenfolge. Glaube ist hier als Überzeugt-Sein und Überzeugungskraft-Haben verstanden, als eine Gabe also, die Menschen beeindruckt und begeistert.

3.4.
Neu ist auch das im Christentum bereits formelhaft verwendete, fest gewordene Verständnis des Glaubens als Annahme der christlichen Botschaft (4,4; 13,48; 14,1; 15,7; 17,12f.34; 18,8). Es ist durch Lk 1,20.45 vorbereitet. Lk kann aber auch, ohne das Wort „Glauben“ zu benutzen, dieselbe Sache mit der Wendung „das Wort annehmen“ umschreiben (Apg 2,41), ein Zeichen dafür, dass es ihm um die Beschreibung eines Sachverhaltes, nicht um die korrekte theologische Formulierung geht.[14] Noch konkreter kann er vom „Hören und Glauben“ des Evangeliums sprechen (15,7). Solcher Glaube kann, da er am Wort hängt, auch wieder verloren gehen, wenn eine andere Botschaft an die Menschen ergeht. So versucht Elymas, den Sergius Paulus „vom Glauben abzuwenden“ (13,8), und umgekehrt sehen es die Apostel als ihre Aufgabe an, die Gemeinden im Glauben zu stärken (14,22; 16,5). Auf dieser Grundlage wird es möglich, den „Glauben“ als Inhalt der Missionspredigt und somit als etwas Objektives, Vorgegebenes zu verstehen (24,24), wodurch der „Glaube“ in seinem Verständnis einer „Glaubenslehre“ nahe kommt: Die Angesprochenen hören vom Glauben an Jesus Christus. Ein ähnlich objektives Verständnis des „Glaubens“ ist gegeben, wenn Lk von der „Tür des Glaubens“ (14,27) spricht, gemeint ist ein Zugang zum Glauben, eine Öffnung im Sinne einer Möglichkeit, dass Menschen zum Glauben, zur Glaubenslehre, zum Christentum finden.

3.5
Die Beziehungen der Glaubenden zum geglaubten Christus sind bei Lukas in der Apg sprachlich nicht festgelegt. Die Beziehung zu Gott drückt er wie

14 Zu diesem Sachverhalt und dem nicht einheitlichen semantischen Gebrauch seiner Ausdrücke vgl. Friedrich Avemarie, Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte (WUNT 139), Tübingen 2002, 202.

seine hellenistische Umwelt[15] als Glauben mit dem Dativ (πιστεύειν τῷ θεῷ) aus (16,34; 27,25) und meint damit das „Gottvertrauen". Abgeleitet davon kann er dann auch vom „Vertrauen dem Herrn gegenüber" (πιστεύειν τῷ κυριῷ) reden (5,14; 18,8). Diese Redeweise gebraucht er auch für Menschen, und spricht aus, dass man den Evangelisierenden Vertrauen schenkt und zwar im Evangelium dem Täufer (Lk 20,5), in der Apg Philippus (Apg 8,12), wie man den Schriften Glauben schenkt (Apg 24,14; 26,27). Der Sprache der LXX entnimmt er die Konstruktion von πιστεύειν c. ἐπί c. acc. (9,42: 11,16; 16,31; 22,19[16]) im Verständnis des Glaubens als „Vertrauen auf den Herrn" (πιστεύειν ἐπὶ τὸν κύριον). Wie er die Sache meint, zeigt 11,21 wo er von „Hinwendung zum Herrn" (ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν κύριον) spricht. Endlich verwendet er die im christlichen Bereich entstandene Formulierung „Glauben an Jesus" (πιστεύειν ἐις Ἰησοῦν)[17], sachlich kaum von der vorhergehenden Formulierung unterschieden, in 19,4 in dieser Form vorfindlich, in 10,43 in der Formulierung „Glauben an ihn" (πιστεύειν ἐις αὐτόν), wobei Jesus gemeint ist, während 14,23 der κύριος im Bezugsfeld erscheint. Diese Variationsbreite zeigt, dass es Lukas nicht immer um die klare Formulierung geht, er kann die einzelnen Möglichkeiten der Sprache an verschiedenen Stellen unterschiedlich gebrauchen. Denkbar ist auch, dass er unterschiedlichen Traditionen oder Quellen in ihrem Wortlaut folgt.

3.6

Echter christlicher Glaube ist immer auch Glauben an den Gott der (alttestamentlichen) Väter, das Gesetz und die Propheten (24,14), und darum ist Glauben an die Propheten dem christlichen Glauben ganz nahe (27,27f.). Man wird an Lk 16,31 erinnert: „Hören sie Mose und die Propheten nicht, so werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht." Und die Emmausgeschichte zeigt, dass es für den rechten Glauben eines Jesus nahe stehenden Juden bloß der Öffnung der Schrift bedarf (Lk 24,44f.; vgl. 24,27).

---

15 Vgl. Rudolf Bultmann, Art. πιστεύω ktl., ThWNT VI, Stuttgart 1965, 203,22–25.

16 Während er an den ersten 3 Stellen die Wendung πιστεύειν ἐπὶ κύριον gebracht hat, formuliert er in 22,19 „an dich" (ἐπί σε) auf den Angeredeten Herrn (κύριος) bezogen.

17 Vgl. Bultmann, Art. πιστεύω ktl., ThWNT VI, Stuttgart 1975, 204,9: Sprache der Mission.

3.7

Dass Glauben auf Wunder hin erfolgt, wird im Evangelium nicht gesagt, wohl aber vorausgesetzt, wenn das Gotteslob erklingt (Lk 7,16), das Glauben genannt wird (Lk 17,19). In der Apg gibt es zwei Belege dafür, dass Menschen auf ein Wunder hin zum Glauben kommen (Apg 9,42; 13,12). Vom „Glauben, gerettet zu werden" als Voraussetzung des Wunders geht auch Apg 14,9 aus. Ein solcher ist sogar vorhanden, wenn dies nicht ausgesprochen ist, wenn also bloß gesagt wird, dass der Bittende nur um Hilfe in Form von Almosen ansucht. Er äußert sich nach dem Wunder im Gotteslob (3,8) und wird darum nachträglich als von Jesus geschenkter Glaube ausgelegt (3,16). Am Wunder ist allerdings auch der Glaube des Wundertäters beteiligt. Denn Petrus sagt in der Gewissheit des Glaubens, dass Jesus helfen will, zum Lahmen: „Im Namen Jesu von Nazareth, gehe" (3,16) und kann darum nachher in seiner Erklärung sagen, dass der Lahme aufgrund des „Glaubens an seinen Namen" „gefestigt" wurde. Es ist der Glaube, der Berge versetzen kann (Lk 17,6).[18] So glaubt auch Sergius Paulus auf ein Wunder hin (Apg 13,12).

3.8

Wie im Evangelium (Lk 7,48; 8,12.48) werden in der Apg Glaube und Rettung zusammen gesehen (Apg 15,11; 16,31). In solchem Zusammenhang kann der lukanische Paulus in einer an Juden gerichteten Predigt auch von „Gerechtigkeit aus Glauben" sprechen (13,39) und damit einen zentralen Begriff paulinischer Theologie wiedergeben. Gemeint ist, im Unterschied zum Verständnis des Paulus, eine Gerechtigkeit, die man durch den Zutritt zum Christentum (Glauben) mit anschließender Taufe erlangt, eine Gerechtigkeit, die man ohne Glauben und Taufe nicht erwerben kann, weil sie erst denen geschenkt wird, die das „Evangelium", die christliche Botschaft annehmen. Insofern ist an dieser Stelle „Gerechtigkeit aus Glauben" eine Er-

---

18 Die meisten neueren Kommentatoren nehmen an, es handle sich allein um den Glauben des Lahmen, weil die Petrusrede ein Missionsappell sei , vgl. Hans Conzelmann, Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen 1963, 34; Ernst Haenchen, Die Apostelgeschichte (KEK III), Göttingen [12]1959, 167; Jacob Jervell, Die Apostelgeschichte (KEK III), Göttingen [17]1998, 165. Nach Hans Jörg Sellner, Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks (BWNW 152), Berlin / New York 2007, 296, ist hier „der spezifisch christliche Glauben (gemeint), der an das Kerygma gebunden ist."

gänzung zur „Gerechtigkeit aus dem Gesetz“ und damit deren Vollendung.[19] Darum wird „Buße und Glauben an den Herrn bezeugt“ (20,21), Jakobus spricht beim Apostelkonzil davon, dass die Herzen durch den Glauben gereinigt werden (15,9), und der Auferstandene befiehlt dem Paulus bei seiner Bekehrung, die Augen der Heiden „zu öffnen, dass sie umkehren von der Finsternis zum Licht…, damit sie Vergebung der Sünden und das Erbteil der Heiligen empfangen durch den Glauben an mich“ (26,18).

3.9

Vor dieser Voraussetzung ist dann auch die Rede davon, dass man dem Glauben „gehorcht“ (Apg 6,7), die Botschaft zum Ausgangspunkt einer neuen Lebenseinstellung macht. War im Evangelium der Dienst an Jesus Ausdruck des Glaubens (Lk 8,1–3), ohne dass das Wort „Glauben“ fiel, so wird in Apg 2,44; 4,32 die neue Lebenshaltung, die aus dem Glauben fließt, beschrieben. Sie impliziert Gütergemeinschaft (Apg 2,45), die dazu führt, dass man die Bedürftigen unterstützt.

4. Zusammenschau

Geht man vom Evangelium aus, so kann man im Verhältnis zur Apg feststellen, dass die Letztere den Sprachgebrauch der Umwelt des NT, die Sprache der Mission eingeschlossen, weitgehend übernimmt und die vielseitigen Facetten des Glaubensverständnisses im Evangelium nur noch begrenzt verwendet. Dass Glaube eine goldene Brücke für das folgende Wunder bauen kann (Lk 5,20), sucht man in der Apg vergeblich. Auch das Verständnis des Glaubens als Ausharren (Lk 18,8, vgl. 8,15) kann man dort nicht finden. In Apg 14,22 spricht der Autor diese Sache mit den Worten aus: „Wir müssen durch viel Leiden in das Reich Gottes eingehen“, verbindet diese Aussage aber nicht mit dem Wort „Glauben“. Darum kann man auch den Gedanken, dass Jesus selbst den Glauben seines Anhängers durchtragen hilft, wie er in Lk 22,32 ausgesprochen ist, nicht finden. Man kann allenfalls auf das Wort des Erhöhten Apg 18,9 hinweisen, wo dieser Paulus versichert, dass er ihm in

19 Zur näheren Begründung dieser sehr kurzen Aussage vgl. Hans Klein, Rechtfertigung aus Glauben als Ergänzung der Rechtfertigung durch das Gesetz, in: Ders., Lukasstudien (FRLANT 209), Göttingen 2005, 140–147.

seiner Situation beisteht, und er sich darum nicht zu fürchten braucht. Die Elemente, die im Evangelium mit dem Wort „Glauben“ verbunden werden, sind in der Apg weitgehend vorhanden, wenn auch in anderer Weise oder sprachlicher Formulierung. Aber vom Wort her gesehen erreicht „Glauben“ in der Apg nicht die existenzielle Tiefe, die man im Evangelium beobachten kann.

Dies hängt damit zusammen, dass m. E. Lk seinem Evangelium normativen Charakter beimisst, seiner Apg aber eher exemplifizierenden. Mit anderen Worten: Worum es dem Christen in seinem Leben als Christ gehen soll, sagt ihm das Evangelium, wie es kam und auch geschehen kann, zeigt ihm die Apg.

David im Talmud

Johannes KLEIN

Die Samuelbücher präsentieren von David ein sehr komplexes Bild.[1] Sein beeindruckender Aufstieg vom Hirtenjungen zum König über Juda und Israel, die Konflikte mit seinem Vorgänger Saul sowie mit dem späteren Thronprätendenten Abschalom und deren Nahestehenden waren nicht nur Thema israelitischer Literatur und Geschichtsschreibung, sondern faszinieren auch heute noch moderne Leserinnen und Leser.[2] Die facettenreiche Darstellung seiner Gestalt mit seinen Stärken und Schwächen,[3] Höhen und Tiefen, verdankt sich einem Charakter, der die Grenzen von Gut und Böse sprengt. Sicherlich hängt das einerseits mit seiner *Realpolitik* zusammen. Als erfolgreichem König Israels schlechthin ist ihm nicht nur Bewunderung, sondern auch Kritik widerfahren, er hat kämpfen müssen, um zu überleben, an die Macht zu kommen und die Macht zu erhalten. Der einen oder anderen Versuchung erlegen, war er dennoch bis zu seinem Tod von Erfolg gekrönt, ja auch darüber hinaus, denn er ist zum Symbol des erfolgreichen Herrschers in Israel geworden.

Im palästinischen und babylonischen Talmud steht das Interesse an David nicht im Vordergrund. Es überwiegen Gesichtspunkte rechtlicher Natur bezogen auf die Mischna, die die Aufgabe erfüllt, Regeln für das religiöse Alltagsleben aus der Bibel abzuleiten, und nur in diesem Kontext wird auch David erwähnt. Eher handelt es sich um einzelne Bausteine, die erst zu einem Bild zusammengefügt werden müssen. Facettenreich erscheint David

---

1 Zum Davidbild in den Samuelbüchern vgl. Walter DIETRICH, David. Der Herrscher mit der Harfe (BG 14), Leipzig 2006.

2 Als Beweis dafür seien hier stellvertretend die Romane von Stefan HEYM (Der König David Bericht. Roman, 2005) und Allan MASSIE (Ich, König David, 2001) sowie die Abhandlung von Stefan Ark NITSCHE (König David. Sein Leben – seine Zeit – seine Welt, Gütersloh 2002) genannt.

3 Hans-Jürgen DALLMEYER / Walter DIETRICH, David – ein Königsweg. Psychoanalytisch-theologischer Dialog, Göttingen 2002, 214.

aber allemal. Um sein Bild klarer sehen zu können, sei es nach starken und problematischen Seiten gesondert behandelt.

1. Starke Seiten

1.1 Vorbild im rabbinischen Lehrhaus

Die Beschreibung Davids in 1Sam 16,18 wird in bSan 93b im übertragenen Sinn gedeutet:

> „Der musizieren kann", der Fragen stellen kann (in Sachen Tora); „ein Held", er kann auch antworten (in Sachen Tora); „ein Krieger", er kennt sich aus bei Verhandlungen im Kampf um die Tora; „von schöner Gestalt", er versteht die Gestalt der Halacha zu beleuchten; „sachverständig", er versteht eine Sache durch eine andere; „der Herr ist mit ihm", die Halacha wird immer nach ihm entschieden.

Der ursprüngliche Zweck[4] dieser Darstellung scheint darin zu bestehen, David im Lehrhaus als Vorbild für die Talmudschüler zu präsentieren. Die Gelehrten, immer bestrebt, den Sinn eines Bibeltextes auf ihre Zeit zu beziehen, erkennen hinter dem einfachen Sinn einen weiteren und beschreiben anhand von David Eigenschaften, die für die Talmudschule wichtig sind. Wenn David sich auf seine Weise hervorgetan hat, dann mögen die Schüler auf ihre Weise in der Talmudschule glänzen.

---

4 Der Talmudtext verrät selbst eine interessante Überlieferungsgeschichte. Deren Anfänge werden von R. Tanchum (palästinischer Amoräer der 2., 3., oder 4. Generation) auf den am Ende der Tannaitenzeit wirkenden palästinischen Weisen Bar Kappara zurückgeführt und dienen der Erklärung von Rut 3,17, wobei 1Sam 16,18 zitiert wird. Das angeführte Talmudzitat selbst ist ein Kommentar zu den Ausführungen von Bar Kappara, angemerkt von R. Jehuda (babylonischer Amoräer der 2. Generation), der seinerseits seinen Lehrer Rav zitiert mit der Auffassung, dass 1Sam 16,18 von Doeg zur Verleumdung Davids formuliert worden sei. Die positiven Eigenschaften Davids – vor allem die Betonung des *der Herr ist mit ihm* – haben den Gegensatz zu Saul hervorgehoben, so dass Saul eifersüchtig wurde, habe Rav vertreten. Das bedeutet, dass die von Bar Kappara noch positiv gesehenen Eigenschaften Davids nun nicht nur als irrelevant erklärt werden, weil sie ja von Doeg aus Boshaftigkeit formuliert seien und deshalb möglicherweise gar nicht den Tatsachen entsprechen. An dieser Entwicklung kann auch erkannt werden, wie schnell eine Stärke (ein charakterlicher Vorzug) zu einer Schwäche (weil sie Eifersucht erzeugt) mutieren kann.

1.2 Kämpfer für Gerechtigkeit

2Sam 7,12 wird in yRHSh 56b,43–48 eine Nuance entnommen, die vielleicht auf den ersten Blick nicht für jeden erkennbar ist. Hier wird David verheißen, dass sein Sohn nach seinem Tode das Königtum erben wird.[5] Wörtlich steht aber nicht „nach deinem Tode“ sondern כי ימלאו ימיך – „wenn sich deine Tage vollenden“. Shimon Bar-Efrat nimmt diese Formulierung als Andeutung, dass David ein hohes Alter beschieden sein wird.[6] Der Talmud geht einen Schritt weiter. Wie jedes Wort in der Bibel mit Bestimmtheit nicht zufällig gewählt ist, so entnimmt R. Samuel b. Nachman[7] aus dieser Besonderheit, dass Gott Interesse hatte, David lange leben zu lassen um auf diese Weise den Antritt der Herrschaft des Nachfolgers hinauszuzögern. Der Grund liegt darin, dass David für Recht und Gerechtigkeit kämpfte (2Sam 8,15), während das Interesse des Nachfolgers vor allem darin bestand, einen Tempel zu bauen (1Kön 5–8), also Opfer darzubringen (8,62f.), was Spr 21,3 widerspreche, wonach Gerechtigkeit und Recht üben, Gott lieber sei als das Darbringen von Schlachtopfern.[8]

In bSan 49a, wird darüber nachgedacht, wie es David gelingen konnte, zum Vorbild des Durchsetzens von Recht und Gerechtigkeit zu werden. Aus 2Sam 8,15f. gehe hervor, dass sich David und Joab auf effektive Weise staatliche Aufgaben geteilt haben, sozusagen als Erfolgsmodell der Herrschaft: David übte Recht und Gerechtigkeit, während Joab über das Heer gesetzt war. R. Abba b. Kahana[9] sieht die beiden Aufgaben in Abhängigkeit voneinander. Wäre Joab nicht über das Heer gesetzt gewesen, hätte David nicht Recht und Gerechtigkeit üben können, und hätte David sich nicht mit Recht und Gerechtigkeit befasst, hätte Joab keinen militärischen Erfolg haben können.

---

5 Nach Fritz Stolz, Das erste und zweite Buch Samuel (ZB.AT 9), Zürich 1984, 223, ist die Situation nach Davids Tod im Blick.

6 Shimon Bar-Efrat, Das zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. Aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein (BWANT 181), Stuttgart 2009, 279.

7 Palästinischer Amoräer der 2. und 3. Generation. Zur zeitlichen Einordnung der talmudischen Gelehrten s. Enzyklopädie der Weisen des Talmud und der Gaonim, Tel Aviv 1995 (hebr.).

8 Interessant ist als Gegenstück dazu allerdings bMQ 16b, wo die Meinung vertreten wird, dass nicht David sondern Saul sich durch gute Werke auszeichnete.

9 Palästinischer Amoräer der 3. Generation.

1.3 Bescheidenheit

In ySan 20b,64–68 wird שיר המעלות (Ps 131,1) wörtlich wie in der Septuaginta als Stufenlied[10] gedeutet. Da im Talmud wie selbstverständlich davon ausgegangen wird, dass der Psalm von David stammt,[11] wird der Vers als Beschreibung der Stufen des Lebenswegs Davids gedeutet:

> Es steht geschrieben: „Ein Stufenlied Davids. Herr, mein Herz ist nicht hoch" (Ps 131,1). (Das war) in der Stunde, wo mich Samuel (zum König) salbte. „Und meine Augen erheben sich nicht" (Ps 131,1). (Das war) in der Stunde, wo ich Goliat tötete. „Und in großen Dingen gehe ich nicht" (Ps 131,1). (Das war) in der Stunde, wo ich den Schrein heraufbrachte. „Noch in Dingen, die mir zu wunderbar sind" (Ps 131,1). (Das war) in der Stunde, wo man mich in mein Königtum zurückbrachte. Vielmehr (ist richtig): „Sondern ich bin gleich geworden und gleiche einem entwöhnten Kind bei seiner Mutter; wie ein entwöhntes Kind ist bei mir meine Seele" (Ps 131,2). (Der Vers meint:) wie ein Kind auf dem Schoß seiner Mutter ruht, so ist meine Seele bei mir.

Folgt man dieser Auslegung, dann gilt, dass David auch dort, wo er von Erfolg gekrönt war, von Bescheidenheit ausgezeichnet war. Ganz in diesem Sinne wird die Kleinheit nach 1Sam 17,14 – sinngemäß im Kontext eher als Jugendlichkeit[12] – in bMeg 11a als Bescheidenheit (wörtlich: „Betonung der Kleinheit") gedeutet. David sei bescheiden gewesen dem gegenüber, der in der Tora größer war als er wie auch dem gegenüber, der in der Weisheit grö-

---

10 מעלה bedeutet Stufe, vgl. Wilhelm GESENIUS, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Heidelberg ^{18}2013, 712f. Moderne Forschung vermutet hinter dem Begriff ein „Wallfahrtslied", vgl. GESENIUS, 712f., Hans Joachim KRAUS, Psalmen. 2. Teilband (BK.AT XV/2), Neukirchen-Vluyn ^{3}1966, 874, Klaus SEYBOLD, Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen: ZAW 91 (1979), 247–268 (= Studien zur Psalmenauslegung, Stuttgart u. a. 1998, 208–230).

11 Nach bBB 14b–15a sind die Psalmen von David geschrieben worden, indem er auf das Werk anderer zehn zurückgegriffen hat: Adams des Urmenschen, Malki Zedeqs, Abrahams, Moses, Hemans, Jeduthuns, Asaphs, und der drei Söhne Qorahs.

12 Hans Joachim STOEBE, Das erste Buch Samuelis, Berlin 1976 (= KAT VIII/1, Gütersloh 1973), 321 und STOLZ, Samuel (s. Anm. 5), 111, übersetzen „der jüngste", Peter Kyle MCCARTER, I Samuel (AncB 8), New York/London 1980, 299: „the youngest". Anders Shimon BAR-EFRAT, Das erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. Aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein (BWANT 176), Stuttgart 2007, 241, der „der Kleine" übersetzt.

ßer war als er. Hier setzt bereits eine Andeutung von Kritik an: David war nicht gerade der größte in der Tora. Darüber wird unten noch zu sprechen sein.

Nach bMQ 16b war David so bescheiden, dass er auf das Sitzen auf Polstern verzichtete und lieber auf dem Boden saß. Selbst als er von den Rabbinen aufgefordert wurde, sich auf die Kissen und Polster zu setzen, widersetzte er sich. Gefolgert wird das aus der Wortfolge ישב בשבת in 2Sam 23,8, die von modernen Auslegern als textliche Schwierigkeit angesehen und dementsprechend korrigiert wird.

Die neue Zürcher Bibel überträgt zwar ganz einfach „Joscheb-baschschebet", legt also die Wortfolge als Eigennamen aus. LXX^L liest Jischbaal, LXX^B Isch-Boschet und die Parallelstelle in der Chronik (1Chr 11,11) Jaschboam. In der Regel wird der Lesart von LXX^L der Vorzug gegeben.[13]

Von R. Abahu[14] wird die Wortverbindung als „der im Sitzen saß" gedeutet und als Hinweis auf seine Bescheidenheit gewertet. Auch das nächste Wort תחכמני birgt textliche Schwierigkeiten in sich.

Die LXX liest „Chanaanäer",[15] in 1Chr 11,11 steht בן חכמוני. Entsprechend übersetzt Hans Joachim Stoebe „Hakmoniter",[16] Hans Wilhelm Hertzberg vertritt die Lesart בית הכרמי.[17] Die Zürcher Bibel überträgt den MT buchstäblich als „Tachkemoniter".

Im Talmud wird versucht, einen Sinn für dieses seltsame Wort zu finden. Rav[18] findet die Lösung, die alle zu befriedigen scheint, indem er die Ähnlichkeit von תחכמני mit תהא כמוני „du wirst sein wie ich" entdeckt und einen Ausspruch Gottes dahinter sieht:

13 Hans Wilhelm Hertzberg, Die Samuelbücher. Übersetzt und erklärt (ATD 10), Göttingen ^{4}1968, 332; Stolz, Samuel (s. Anm. 5), 295; McCarter, I Samuel (s. Anm. 12), 489; Stoebe, 1 Samuelis (s. Anm. 12), 496f.

14 Palästinischer Amoräer der 3. Generation, Oberhaupt der Jeschiwa in Cäsaräa.

15 Mit Ausnahme von LXX^L, die offensichtlich בן תחכמני liest.

16 Hans Joachim Stoebe, Das zweite Buch Samuelis (KAT VIII/2), Gütersloh 1994, 496f. So auch Bar-Efrat, 2 Samuel (s. Anm. 6), 246.

17 Hertzberg, Samuelbücher (s. Anm. 13), 332.

18 Der erste und bedeutendste Amoräer Babels.

> Der Heilige, gepriesen sei er, sprach zu ihm: Weil du dich so erniedrigt hast, sollst du sein wie ich.

Die Stelle ist ein Beleg für die Auffassung, dass Bescheidenheit durch besonderen Ruhm belohnt wird, bei David mit der Ebenbürtigkeit Gottes.[19]

Dass die Hinrichtung der Nachkommen Sauls in 2Sam 21 ein Hinweis für die Bescheidenheit Davids sein könnte, ergibt sich nicht ohne Weiteres für moderne Bibelleser. Allerdings für den Talmud. Anhaltspunkt ist zunächst eine Wiederaufnahme der Einleitung einer Rede Davids den Gibeonitern gegenüber in V. 3, die in V. 2, noch bevor sie begonnen hat, von einem Erzählerkommentar[20] unterbrochen worden ist. Diese Merkwürdigkeit wird von R. Hana b. Ada gemäß bYev 78b–79a so ausgelegt, dass die Worte, die zwischen der Wiederaufnahme stehen, als Rede Davids interpretiert werden. Folgerichtig ergibt sich, dass David ein Verbot erlässt, die Gibeoniter zu ehelichen:

> Und der König rief die Gibeoniter und sagte zu ihnen: und die Gibeoniter, sie gehören nicht zu Israel, sondern zum Rest der Amoriter gehören sie …

Grund dieses Verbots sind Ermittlungen gegen die Gibeoniter wegen der Hungersnot (2Sam 21,1), und beziehen sich auf die Frage, ob Götzenanbetung (Dtn 11,16–17), Buhlerei (Jer 3,3) und uneingelöste Versprechen von Almosen (Qoh 25,14) eine Rolle spielen. Da sich durch drei Jahre lange Prüfungen keine dieser Verdächtigungen bestätigen lässt, denkt David, dass die Schuld allein auf ihm lasten wird und betet deshalb zu Gott (vgl. V. 1). Die später folgende Forderung der Gibeoniter, Saul und seine Söhne zu töten (V. 5f.), wird von David weder als barmherzig, noch als schamhaft noch als mildtätig angesehen. Weil dies notwendige Eigenschaften für den Anschluss

19 Dadurch, dass Joscheb-baschschebet und Tachkemoni auf David bezogen werden, kommen diese Wörter nicht mehr als Namen für das Haupt der Drei in Frage. Das Haupt der Drei ist deshalb nach dem Talmud Adino, der Ezoniter. Tatsächlich ist עדינו העצנו bzw. העצני schwer zu deuten, so dass die Talmudauslegung von hier ihr Fundament erhält. Bar-Efrat, 2 Samuel (s. Anm. 6), 247, nimmt eine Textverderbnis von ursprünglich חצינו an, vgl. andere Vorschläge bei Stoebe, 2 Samuelis (s. Anm. 16), 497; Peter Kyle McCarter, II Samuel (AncB 9), New York/London 1984, 489.

20 Vgl. Bar-Efrat, 2 Samuel (s. Anm. 6), 218.

an das Volk Israel sind, gibt David den Gibeonitern nicht nach. Die Sauliden werden zwar getötet, aber nicht aufgrund der Forderung der Gibeoniter, sondern nach R. Hona aufgrund eines Gottesurteils. David lässt sie vor die Bundeslade führen und diejenigen, die die Bundeslade aufnimmt, sind für den Tod bestimmt (bYev 79a).[21] Es wird deutlich, dass David bescheiden war, d. h. zuerst die Schuld bei sich gesucht hat, ferner Barmherzigkeit vertreten hat und schließlich im Einklang mit dem Willen Gottes gehandelt und nicht auf die Gibeoniter gehört hat.

In 2Sam 23,1 steht die zumal in der von den Masoreten vorgegebenen Abgrenzung הגבר הקם על[22] schwer verständliche Wortfolge, über deren Sinn gerätselt wurde. Auch wurde versucht, den Text mit alten Textzeugen zu verbessern. Man hat das in 4QSam^{a} vorfindliche הגבר הקים אל als „der Mann, den Gott eingesetzt hat", interpretiert, und durch die Lesart der LXX^{L} bestätigt gesehen.[23] Weder LXX noch 4QSam^{a} grenzen die Wortfolge allerdings so ab wie die Masoreten, zumindest die LXX zieht sie auf alle Fälle mit dem Folgenden zusammen. So liest auch der Targum: „der Mann, der zum Gesalbten aufgerichtet wurde". Der Targum interpretiert also על[24] als Präposition, die die Verbindung zum nächsten Wort „Gesalbter" schafft. 4QSam^{a} kann auch so gelesen werden, und LXX unterscheidet sich davon nur, dass sie die Formulierung im Passiv „der zum Gesalbten aufgerichtet wurde" in ein Aktiv umformuliert „den Gott zum Gesalbten eingesetzt hat". Die Akzente der Masoreten scheinen also das größte Interpretationshindernis zu bieten bzw. das Schwerverständliche zu zementieren.

Die Masoreten stehen in einer ähnlichen, aber nicht genau derselben Tradition wie die Talmudgelehrten. Letztere lesen הקם על als abgeschlossene Wortfolge, R. Samuel b. Nachman[25] setzt aber im Namen seines Lehrers

21 Vgl. auch ySan 23c,71–23d,41 (= yQid 65b,69–65c,59).

22 Vgl. die Übersetzungen: Zürcher Bibel: „des Mannes, der hochgestellt ist"; Stoebe, 2 Samuelis (s. Anm. 16), 483: „des Mannes, den der Erhabene erhöht"; Bar-Efrat, 2 Samuel (s. Anm. 6), 242, Raschi folgend: „ist hoch eingesetzt worden".

23 Beispielsweise Bar-Efrat, 2 Samuel (s. Anm. 6), 242. Auch McCarter, II Samuel (s. Anm. 19), 476f., entscheidet sich für diese Interpretation.

24 Vielleicht liest er auch אל, das erscheint aber nicht entscheidend, da die Präpositionen אל und על in den Samuelbüchern oft synonym gebraucht werden.

25 Palästinensischer Amoräer der 3. Generation.

R. Jonatan ben Eleasar[26] in bMQ 16b den Akzent anders und spricht davon, dass David das Joch (על) hoch erhob (הקים), das Joch der Buße. Es zeigt sich, wie eine durch die Tradition festgelegte Interpretation einerseits eine Leseschwierigkeit kreiert, andererseits eine Deutung erzwingt, die durchaus interessant sein kann und sich teilweise noch in modernen Kommentaren widerspiegelt.

1.4 Erfolg

1Sam 14,47 heißt es von Saul, dass er, wohin er sich auch wandte, verurteilte (ובכל אשר יפנה ירשיע).[27] In bSan 93b wird die Auffassung vertreten, dass von David steht, dass er erfolgreich war, wohin er sich auch wandte (ובכל אשר יפנה יצליח). In den Samuelbüchern ist oft vom Erfolg Davids die Rede, das Zitat findet sich da jedoch nicht. Vielleicht ist es eine Lesart von Ps 1,3. Im Masoretischen Text steht: ובכל אשר יעשה יצליח. Diese Beschreibung trifft wohl am besten den Charakter Davids: Er war sehr erfolgreich in seinem Königtum. Da unterschied er sich nicht nur von seinem Vorgänger, sondern auch deutlich von den meisten seiner Nachfolger.

1.5 Fortsetzung des Königtums

Eine der Fragen, die sich beim Lesen der Samuelbücher immer wieder aufdrängt, ist die nach den Gründen der Dauerhaftigkeit der Regierung und Dynastie Davids. Dass das nicht auf besondere Leistungen, sondern eher auf eine besondere Erwählung oder sogar Vorbestimmung zurückzuführen ist, geht nicht nur aus 2Sam 7 hervor, sondern spielt auch im Talmud eine Rolle. Ein klarer Standtpunkt findet sich in bMeg 14a (s. auch bHor 12a). Diese Stelle verrät etwas, was vielleicht am ehesten mit Schicksalhaftigkeit umschrieben werden kann:

> Es steht geschrieben: „Hanna betete und sprach: Mein Herz ist fröhlich in dem Herrn, mein Horn ist hoch erhoben im Herrn" (1Sam 2,1). „Mein Horn ist erhoben" und nicht: „mein Krug ist erhoben". David und Salomo, die mit dem Horn gesalbt wurden – ihr Königtum hat sich fortgesetzt. Saul und Jehu, die mit dem Krug gesalbt worden sind – ihr Königtum hat sich nicht fortgesetzt.

---

26 Palästinensischer Amoräer der 1. Generation, berühmter Haggadist.

27 Zur Auslegung dieses polyvalenten Satzes vgl. Johannes Klein, David versus Saul. Ein Beitrag zum Erzählsystem der Samuelbücher (BWANT 158), Stuttgart 2002, 97f.

Die Beobachtung, dass Saul und Jehu mit dem Krug gesalbt worden sind, während David und Salomo mit dem Horn gesalbt wurden, ist interessant, wie auch der Gedanke, dass die Symbole der Salbung, Horn und Krug, aus unterschiedlichem Material bestehen, wobei der Krug zerbrechlicher ist als das Horn. Von da aber auf den Bestand des Königtums über die Generationen hinweg zu schließen, würde man zumindest heute als klaren Fall von Überinterpretation bezeichnen. Auch im Talmud könnte man mit der Interpretation nicht so weit gehen, würde sich nicht das prophetisch zu deutende Lied von Hanna am Eingang der Samuelbücher befinden, wo dies schon als vorgegeben erscheint, denn sie erwähnt nicht den Krug, sondern das Horn (1Sam 2,1).

2. Problematische Seiten

2.1 Eitelkeit

In yPea 16a,55–65 (= ySot 17b,33–42) wird über die Ursachen des Todes von Abner gemutmaßt. Resch Laqisch[28] vertritt dabei eine besondere Meinung: Er meint, dass Abner sterben musste, weil er den eigenen dem Namen Davids vorangestellt habe. Er entnimmt seine These der Notiz aus 2Sam 3,12, wo steht, dass Abner Boten an David gesandt hat, um ihm mitzuteilen, dass er bereit sei, mit ihm einen Deal über die Herrschaft über Israel zu machen. Der Kommentar von Resch Laqisch kann nicht anders denn als ein ironischer verstanden werden, steht doch auf einem Brief üblicherweise der Absender (Abner) über dem des Empfängers (David), so dass es als lächerlich erscheinen muss, wenn David eine solche Selbstverständlichkeit als Angriff auf seine Eitelkeit versteht. Gleichwohl geht aus diesem Kommentar aber hervor, wie Resch Laqisch David einschätzt, nämlich als einen Herrscher, der es auf keine Art verträgt – nicht einmal, wenn es eine Form betrifft, die nicht änderbar ist – an zweiter Stelle genannt zu werden. Ansonsten ist er zu grausamer Rache fähig. Ebenso deutet der Kommentar an, dass David für den Tod Abners verantwortlich ist.

Das Vorgehen Davids gegen Nabal wird in ySan 20b,4–40 von David dadurch rechtfertigt, dass Nabal das Königtum Davids verflucht habe. Der

28 R. Simeon ben Laqisch, berühmter palästinensischer Amoräer der 2. Generation, Schwager von R. Jochanan und mit diesem gemeinsam der Jeschiwa von Tiberias vorstehend.

Hintergrund dieser Reaktion ist wohl auch eine gekränkte Eitelkeit, denn ein Fluch wird ja durch eine Gewaltreaktion nicht entkräftet.

Die beiden Beispiele zeigen, dass die Eitelkeit Davids in zwei Fällen zu Gewalt führt.

2.2 Mitwirken am Tod Abners

Nach bSan 20a ist in 2Sam 3,31 die Erwähnung auffällig, dass David bei der Beerdigung Abners hinter der Bahre geht. Betont ist das dadurch, dass vorher David auffordert, „vor Abner“ zu klagen. Da das Verb ספד an allen anderen Stellen der Bibel mit den Präpositionen ל oder על kombiniert wird, an dieser Stelle ausnahmsweise mit לפני, kommt auch Shimon Bar-Efrat zur Schlussfolgerung, dass „vor Abner“ örtlich, im Sinne von „vor der Bahre“ zu verstehen ist.[29] Geklagt werden soll also vor der Bahre, dort, wo sich üblicherweise die Männer befinden. Wenn danach ausdrücklich steht, dass David hinter der Bahre ging, und danach die Klage Davids zitiert wird (2Sam 3,33), was ja wiederum vor der Bahre geschehen soll, wird im Talmud schlussfolgert, dass David zwischen den Leuten hin und herging, mal vor, mal hinter der Bahre. David ging anscheinend umher, um alle zu überzeugen, dass er nicht hinter der Ermordung Abners stand (vgl. 2Sam 3,37). Aus dem Unterschied in 2Sam 3,35 zwischen Qere und Qetib (להכרות und להברות) schließt Rava,[30] dass das Volk zu Beginn kam, um David auszurotten (להכרות), nach seinem Hin- und Hergehen jedoch, um ihn zu speisen (להברות). Das Wirken Davids hatte Erfolg. Seine gelungenen Vertuschungsversuche waren für die Rabbinen durchsichtig, selbst wenn er durch seine Manöver die Massen beeindrucken konnte.

2.3 Das Verhältnis zur Tora

In 1Sam 21,1–5 kommt David auf der Flucht vor Saul nach Nob, um Brote zu erbitten. Aus bMen 95b erfahren wir, dass die Rabbinen zu dem Schluss gekommen waren, dass dieses Ereignis an einem Sabbat stattgefunden und dass David die Leute gerade beim Brotbacken angetroffen hat. Nach R. Jehuda war das rechtens, da die Schaubrote durch das Backen am Sabbat heilig wurden, nach R. Simeon[31] hätten sie an einem profanen Tag gebacken wer-

29 Bar-Efrat, 2 Samuel (s. Anm. 6), 44.

30 Berühmter babylonischer Amoräer der 4. Generation.

31 R. Jehuda und R. Simeon sind Tannaiten der 4. Generation.

den sollen, denn heilig würden sie erst durch ihre Bestimmung als Schaubrote am Altar. Die Diskussion wird an dieser Stelle nicht entschieden. Anders in ySan 29a,14–31:

> Doeg war ein bedeutender Mann in der Tora. Die Israeliten kamen und fragten David: verdrängen die Schaubrote (Ex 25,30; Lev 24,5–9) den Sabbat? Er sagte zu ihnen: ihre Anordnung verdrängt den Sabbat, ihr Kneten und ihr Zubereiten verdrängen nicht den Sabbat. Aber Doeg war dort und sagte: wer ist dieser, der kommt, um vor mir (so etwas) zu entscheiden? Sie sagten zu ihm: David, der Sohn Isais, ist es. Sofort ging er und gab Saul, dem König Israels, den Rat, (die Einwohner) der Priesterstadt Nob töten zu lassen.

Doeg vertritt hier den Standpunkt, den R. Jehuda in bMen vertritt, David jenen von R. Simeon. Die Tatsache, dass zu Beginn der Argumentation über Doeg steht, dass er ein bedeutender Mann in der Tora war, gibt seiner bzw. der Meinung von R. Jehuda Gewicht, denn dergleichen steht über David nicht. Dieser Zurückhaltung David gegenüber in Sachen Tora entspricht das Urteil in bYom 22b, wonach David in 2Sam 24 das Gebot, Israel nicht zählen zu dürfen (vgl. Hos 2,1), übertrat. An gleicher Stelle wird Saul als Schriftgelehrter vorgestellt, von dem man lernen kann, wie man sich Kenntnis über die Anzahl von Israeliten verschaffen kann, ohne dieses Gebot zu übertreten. Einen weiteren Hinweis auf dieses Thema hatten auch die Überlegungen über die Bescheidenheit Davids gegenüber denen, die in der Tora besser sind als er (siehe oben), geliefert. David war anscheinend nach einhelliger Meinung der Talmudgelehrten nicht der beste Talmudausleger.

2.4 *Der Geringste unter den Geringen*

Das Verhalten Davids beim Tanz in 2Sam 6 ist aufgrund der biblischen Darstellung nicht eindeutig zu bewerten. Seitens des Erzählers gibt es für David zwar keinen eindeutig negativen Kommentar.[32] Daraus ist geschlossen worden, dass der Erzähler mit David sympathisiert,[33] was wohl für die Ebene

32 So Stolz, Samuel (s. Anm. 5), 218.

33 Interessant ist beispielsweise Shamai Gelander, David and His God. Religious Ideas as Reflected in Biblical Historiography and Literature, Jerusalem 1991, 53, in dem die positive Ansicht vertreten wird, dass David in 2Sam 6 eine neue Religiosität vertrete, und zwar die Befreiung vom zornigen Gott.

des Endtextes nicht ausgeschlossen ist.[34] Allerdings konfrontiert er David mit der Meinung seiner Frau Michal, gleichzeitig Tochter Sauls, die vielleicht doch ein gutes Gefühl für das hat, was sich schickt,[35] und das Tanzverhalten eindeutig negativ bewertet (2Sam 6,16.20).[36] Dieser Linie folgt auch Rabbi Abba-bar-Kahana gemäß ySan 20b,48–58 (= ySukka 55c,7–22), der betont, dass ein Tänzer der „Geringste unter den Geringen" ist. Er steht offensichtlich auf der Seite Michals und weiß sich in einer längeren Tradition, die die Keuschheit Sauls bewundert:

> Man sagte über das Haus Sauls, dass man bei ihnen weder die Ferse noch den großen Zeh gesehen hat.

Wer so spricht, wird mit der Halbnacktheit Davids in 2Sam 6 nicht viel Positives anfangen können.

2.5 Sexualverhalten

Insgesamt darf man davon ausgehen, dass David ein reiches Sexualleben hatte, auch wenn dies, anders als bei seinem Nachfolger Salomo (vgl. 1Kön 11,1–3), nicht so explizit erwähnt wird und auch wenn es quantitativ bei weitem nicht an das heranreicht. Was in der Bibel angedeutet wird, wird im Talmud an einigen Stellen ausgebaut. Nach bSan 21a nahm sich David gemäß 2Sam 5,13 zu seinen bereits bestehenden 18 Frauen weitere Frauen und Nebenfrauen. Insgesamt hatte er 400 Kinder (vgl. auch bSan 49a).

Interessante Details werden 1Sam 25,26 entnommen, wo Abigajil ausspricht, dass Gott David davor bewahrt habe, in Blutschuld zu geraten. Meistens wird dieser Text so verstanden, dass David die Leute Nabals nicht getötet hat und damit vor deren Blutrache bewahrt wurde.[37] Da aber wörtlich davon die Rede ist, dass David nicht ins Blut eingegangen ist (בוא בדמים)

---

34 Ähnlich Hertzberg, Samuelbücher (s. Anm. 13), 230, der darauf verweist, dass auf dieser Ebene die Sippe Sauls jener Davids zurückgestellt wird, was beispielsweise in dem Schlusssatz über die Kinderlosigkeit Michals (2Sam 6,23) sichtbar wird.

35 Hertzberg, Samuelbücher (s. Anm. 13), 230.

36 Dietrich, David (s. Anm. 1), 315, erkennt die „bemerkenswerte Facette im biblischen Bild des Königs David" und bezeichnet ihn als „eigensinnig Frommen" (313).

37 Vgl. beispielsweise Bar-Efrat, 1 Samuel (s. Anm. 12), 331; Stoebe, 1 Samuelis (s. Anm. 12), 449.

und sich nicht mit eigener Hand geholfen hat, gibt es in ySan 20b,4–40 Anlass zur Deutung, dass David kurz davor war, die menstruierende Abigajil zu beschlafen. Zur rechten Zeit hatte er noch das Dunkelblut erkannt, so dass es nicht zum Koitus kam, sondern sich seine Aktion auf einen Samenerguss beschränkte. Und das alles, obwohl es nicht ansteht, Dunkelblut in der Nacht zu beurteilen. Wie vorbildhaft doch David mit der verheirateten Abigajil umging! Nein, das Augenzwinkern bei dieser Beschreibung ist nicht zu übersehen. In bMeg 14a wird aus der Stelle gefolgert, dass Abigajil ihre Schenkel entblößte. Aus dem Satz Abigajils „dies wird dir nicht zum Stolperstein werden" (1Sam 25,31) wird gefolgert, dass ein anderes Ereignis dazu führen wird – Hinweis auf die Geschichte mit Batscheba.

In bBB 17a wird vertreten, dass es Gelehrte gibt, die meinen, dass der böse Trieb über David wie über Abraham, Isaak und Jakob keine Gewalt hatte. Festgemacht wird das an dem David zugeschriebenen Psalmvers (Ps 109,22): „Mein Herz ist durchbohrt in meiner Brust." Diese Meinung ist jedoch umstritten, gibt es doch andere Gelehrte, die diesen Vers nicht auf den Trieb Davids, sondern lediglich auf seine Schmerzen beziehen. Die Unklarheit wird in bSan 107a beseitigt, wo erzählt wird, wie David fordert, den drei Erzvätern gleichgestellt zu werden. Er muss zusehen, wie ihm dies zum Verhängnis wird:

> R. Jehuda sagte im Namen Ravs: Nie bringe sich ein Mensch in die Versuchung, denn David, der König Israels, brachte sich in die Versuchung und strauchelte. Er sprach nämlich vor ihm: Herr der Welt, weshalb sagt man: Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, und nicht: der Gott Davids!? Er erwiderte: Jene wurden von mir erprobt, du aber nicht. Da sprach er: „Prüfe mich und stelle mich auf die Probe" (Ps 26,2). Er erwiderte: Ich will auch dich auf die Probe stellen, und zwar will ich mit dir noch ein Weiteres tun, denn jenen teilte ich es vorher nicht mit, dir aber teile ich vorher mit, dass ich dich durch eine Inzestsache auf die Probe stellen werde. Darauf: „und es war gegen Abend, da erhob sich David von seinem Lager" (2Sam 11,2). R. Jehuda sagte: Er verwandelte sein nächtliches Lager in ein tägliches; er vergaß aber die Lehre, dass der Mensch ein kleines Glied besitze, das, wenn man es sättigt, hungrig ist, und wenn man es hungern lässt, satt ist.

David möchte gerne mit Abraham, Isaak und Jakob in einer Reihe genannt werden, kann das aber nicht, da er die Probe nicht besteht: er unterliegt seinem Sexualtrieb, während dieser über die drei Erzväter keine Macht hatte.

2.6 Sünden

In bYom 22b werden drei große Sünden Davids aufgezählt: die Tötung Urijas und der Ehebruch mit Batscheba in 2Sam 11 sowie die Zählung Israels in 2Sam 24. Wegen des Ehebruchs wurde er toragemäß bestraft. Das Urteil, das er selbst über sich gefällt hat – das Lamm soll er vierfach bezahlen (2Sam 12,6) –, habe sich durch den Tod des Erstgeborenen Batschebas, Amnons, Tamars und Abschaloms verwirklicht. Die Zählung Israels (verboten nach Hos 2,2)[38] wurde nicht an ihm selbst geahndet, sondern an dem gesamten Volk durch Verhängung der Peststrafe. Interessanterweise wird das Vergehen der Tötung Urijas nicht bestraft. R. Huna führt diesen Sachverhalt auf die Hilfestellung Gottes zurück.

R. Jehuda kannte aus der Schule von Rav weitere Strafen, die David empfangen hat. Er soll nach der Batscheba-Affäre sechs Monate aussätzig gewesen sein, so dass sich das Synedrium von ihm zurückzog und die Göttlichkeit von ihm wich. Und nachdem David in 2Sam 19,30 bestimmte, dass Ziba und Mephiboschet das Feld teilen, soll eine himmlische Stimme ertönt sein, die bestimmte, dass Rehabeam und Jerobeam das Königreich teilen sollen.

Neben dieser generellen Darstellung, die sich vor allem in den großen Sünden, die direkte Auswirkungen auf das Königtum Davids und die Nachfolge hatten oder hätten haben können, konkretisiert, gibt es noch andere Vergehen, oder weitere Details dieser Sünden, die im Talmud besprochen werden. Wir gehen sie nach Themen durch.

Götzendienst

In bKet 110b wird aus 1Sam 26,19 die Schlussfolgerung gezogen, dass es wichtig ist, in Israel zu wohnen. Dem Wortlaut nach könnte man dieser Stelle auch entnehmen, dass David durch seine Vertreibung in den Götzendienst getrieben wurde.[39] Der Talmud verwehrt sich dagegen, daraus eine allgemeine Lehre zu ziehen, nach der jeder, der außerhalb des Landes wohne, Götzendienst betreiben müsse. Vielmehr sei der Stelle zu entnehmen, dass das Wohnen außerhalb des Landes so sei, als ob man Götzen dienen würde.

38 Die Imperfektform לא ימד ולא יספר wird offensichtlich imperativisch und nicht indikativisch gedeutet.

39 Bar-Efrat, 1 Samuel (s. Anm. 12), 343, verweist auf 2Kön 5,17; 17,24–28, woraus die Auffassung resultiere, dass die Götter an das jeweilige Land bzw. die jeweilige Erde gebunden sind.

Kann man aus 1Sam 26,19 schwer auf eine Schuld Davids schließen, allenfalls auf eine von außen erzwungene, so verhält es sich nach R. Jehuda, der im Namen Ravs spricht, bezüglich 2Sam 15,32 anders. David habe hier freiwillig Götzendienst treiben wollen (bSan 107b):

> David wollte auch Götzendienst treiben, denn es heißt: als nun David auf dem Gipfel (ראש) angelangt war, wo er Gott zu verehren pflegte, und unter ראש ist der Götzendienst zu verstehen, denn es heißt: „Das Haupt (ראש) dieses Bildes war aus gediegenem Golde. Da trat ihm der Arkiter Husaj entgegen, mit zerrissenem Rocke und Erde auf dem Haupte (ראש)" (2Sam 15,32). Er sprach nämlich zu ihm: David, man würde sagen: ein König deinesgleichen treibt Götzendienst! Dieser erwiderte: (Anderenfalls) würde man aber sagen: einen König meinesgleichen hat seinen Sohn getötet! Lieber will ich Götzendienst treiben, als dass der göttliche Name öffentlich entweiht würde. Jener entgegnete: Weshalb hast du eine (kriegsgefangene) Schöne geheiratet!? Dieser erwiderte: Der Allbarmherzige hat die (kriegsgefangene) Schöne erlaubt. Jener entgegnete: Du hast das Nebeneinanderstehen nicht ausgelegt. Unmittelbar darauf heißt es: wenn jemand einen missratenen und widerspenstigen Sohn hat (Dtn 21,18); wer eine (kriegsgefangene) Schöne nimmt, bekommt einen missratenen und widerspenstigen Sohn.

David wird nicht nur des Götzendienstes bezichtigt, sondern auch für den Aufstand Abschaloms selbst verantwortlich gemacht. Da er kein wirklicher Kenner der Tora ist, hat er eine Geschuriterin geheiratet (2Sam 3,3), die ihm – so wie die Tora nach der Lehre Ravs das erklärt – den widerspenstigen Sohn Abschalom geboren hat.

Ausrottung von Nob

In bSan 95a wird der Name Ischbi Benob mit Sinn gefüllt. Eine rabbinische Geschichte macht die Verbindung zwischen 2Sam 21,16 und 1Sam 21f.:

> Und Ischbi Benob, eines der Kinder von Rafa, dessen Speer dreihundert Schekel Bronze wog, war mit einer neuen … gerüstet, gedachte, David zu erschlagen (2Sam 21,16). Was bedeutet „Ischbi Benob"? R. Jehuda sagte im Namen Ravs: Ein Mann (Isch), der wegen (be) der Angelegenheit in Nob gekommen war. Der Heilige, gepriesen sei er, sprach nämlich zu David: Wie lange noch wird diese Sünde in deiner Hand verborgen bleiben? Durch dich wurde die Priesterstadt Nob getötet, durch dich wurde Doeg der Edomiter vertrieben und durch dich wurden Saul und seine drei Söhne getötet. Dein Wille geschehe: sollen deine Nachkommen aufhören oder willst du in die Hand deines Feindes geraten?

Interessant ist, dass hier die Schuld an der Ausrottung Nobs nicht Saul,[40] sondern David angelastet wird. Dieser Gedanke wird 1Sam 22,22 entnommen, wo David bei seinem Treffen mit Abjatar seine Verantwortung anerkennt.

Überraschend wirkt, dass in dieser Talmudstelle die Verstoßung Doegs kritisiert wird. Auf der Erzählebene der Bibel erscheint ja Doeg eher als negative Gestalt, gerade weil er der Hauptverantwortliche bei der Ausrottung von Nob ist (1Sam 22,9f.18f.). Für die Talmudgelehrten war er aber ein Großer für die Toraauslegung (s. o. 1.d.). Interessant ist auch die Anklage Davids als einem, der für den Tod Sauls und seiner Söhne verantwortlich ist. Hier wird auch nicht dem Mainstream der Samuelbücher gefolgt, wohl aber Indizien, die sich durchaus den Samuelbüchern entnehmen lassen und ihr Sprachrohr beispielsweise noch in der Gestalt Schimis gefunden haben (vgl. 2Sam 16,5–8).

Aufreizung

In 2Sam 24,1 wird erzählt, dass Gott David gereizt habe, Israel zu zählen. In 1Chr 21,1 wird die Stelle so gedeutet, dass Satan dies getan habe. Gott wird also durch die Chronikstelle vor dem möglichen Verdacht bewahrt, David in Versuchung geführt zu haben. In bBer 62b wird ein anderer Weg der Rechtfertigung Gottes beschritten. Mit Verweis auf 1Sam 26,19, wo David von der Möglichkeit spricht, dass Gott Saul dazu aufgereizt habe, David zu verfolgen, heißt es:

> Der Heilige, gepriesen sei er, sprach zu David: Du hast mich Aufreizender genannt? Ich werde dich an einer Sache stolpern lassen, die sogar Säuglinge in der Rabbinenschule kennen.

So geschieht es, dass Gott David reizt, etwas zu tun – nämlich Israel zu zählen –, was zu den Verboten gehört, die so weit bekannt waren (vgl. Yom 22b), dass sie sogar Säuglinge wissen müssten. Das Aufreizen Davids durch seinen Gott, das seinerseits zur Sünde führt, liegt also in nichts anderem als in einem anderen sündhaften Verhalten Davids begründet.

---

40 Dass Saul wegen der Angelegenheit in Nob nicht belastet werden kann, wird eindeutig in bYom 22b festgestellt.

3. Schlussreflexion: die Hilfe Gottes

Am Ende der Überlegungen steht die Frage, was letztlich überwiegt: die problematischen oder die starken Seiten? Quantitativ scheint eindeutig das Problematische mehr ins Gewicht zu fallen. Aber tut es das auch qualitativ? In den Samuelbüchern scheint der Ausschlag durch die Informationen gegeben zu sein, dass das Mitsein Gottes David zum Erfolg führt (vgl. z. B. 1Sam 18,12.14; 2Sam 12,10). Im Talmud wird allerdings eher die Kehrseite dieser Unterstützung Gottes betont, die lautet: ohne das Mitsein Gottes wäre David von Schwachheit gekennzeichnet. In bMQ 16 b wird mit Blick auf 2Sam 23,1 folgende Diskussion angeregt:

> „Dies sind die letzten Worte Davids." Er sagte: „die letzten". Von da ergibt sich, dass es auch erste gibt. Welche sind diese? […] „David richtete an den Herrn die Worte dieses Liedes, zur Zeit, als der Herr ihn aus der Hand all seiner Feinde und aus der Hand Sauls errettet hatte" (2Sam 22,1). Der Heilige, gepriesen sei er, sprach zu David: David, du singst ein Lied über den Sturz Sauls? Wärst du Saul und er David, so hätte ich vor ihm viele Davide aufgegeben! Darauf deutet das, was geschrieben steht: „ein Gesang Davids, den er dem Herrn über den Binjaminiter Kusch sang" (Ps 7,1). Hieß er denn Kusch, nicht Saul? Vielmehr, wie der Kuschite sich durch seine Hautfarbe auszeichnet, so war auch Saul durch seine Werke ausgezeichnet."

Ausgezeichnete Werke hatte also Saul, nicht David. Gott hat trotzdem David den Vorzug gegeben, aber eben nicht aufgrund seiner Leistungen.

Ein ähnlicher Standpunkt wird auch in bYom 22b vertreten, wo wiederum Saul und David gegenübergestellt werden. Dabei wird deutlich, dass David trotz zweier schwerwiegender Sünden, nämlich der Tötung Urijas (2Sam 11) und der Zählung Israels (2Sam 24) nicht seines Königsamtes enthoben wurde, während Saul schon bei seiner ersten Sünde (1Sam 15) abgesetzt wurde. Im Sinne von R. Huna[41] handelt es sich hierbei nicht um das Verdienst Davids, das solche unterschiedliche Behandlung bewirkt, sondern diese ist nur als göttliche Hilfe zu betrachten. Deshalb leitet R. Huna seine Rede mit der Frage ein:

> Wie wenig empfindet und spürt ein Mensch, dass ihm sein Schöpfer hilft?

41 Berühmter babylonischer Amoräer der 2. Generation, herausragender Schüler von Rav.

Anscheinend wird hier die Meinung angedeutet, dass David trotz deutlicher Bevorzugung die Hilfe Gottes nicht einmal bemerkt habe.

Diese Beobachtung fasst noch einmal zusammen, was sich als Essenz der talmudischen Überlegungen bereits angedeutet hatte: Das Bild Davids im Talmud ist bei weitem nicht so spektakulär wie in den Samuelbüchern. Er hat starke Seiten. Die problematischen überwiegen aber deutlich. Er hatte Erfolg, und sein Königtum konnte fortgesetzt werden, weil Gott mit ihm war und ihn vorgezogen hat.

Geschichte und Ökumene

Heidnische, jüdische und christliche Erinnerungsorte anno 333 n. Chr.: Das Itinerar vor Bordeaux

Kai Brodersen (Erfurt/Hermannstadt)

„Nach dem Grab, in dem der Herr gelegen hat,
fragt Gott gleich so viel als nach allen Kühen der Schweiz."
(Martin Luther, Vom Missbrauch der Messe, 1522)[1]

Civitas Burdigala, ubi est fluvius Garonna, per quem facit mare Oceanum accessa et recessa per leugas plus minus centum. – Mutatio Stomatas – leugae VII | Mutatio Sirione – leugae VIIII | Civitas Vasatas – leugae VIIII | Mutatio Tres Arbores – leugae V | Mutatio Oscineio – leugae VIII | Mutatio Scittio – leugae VIII | Civitates Elusa – leugae VIII | Mutatio Vanesia – leugae XII | Civitas Auscius – leugae VIII | Mutatio ad Sextum – leugae VI | Mutatio Hungunverro – leugae VII | Mutatio Bucconis – leugae VII | Mutatio ad Iovem – leugae VII | Civitas Tholosa – leugae VII | Mutatio ad Nonum – milia VIIII | Mutatio ad Vicesimum – milia XI | Mansio Elusione – milia VIIII | Mutatio Sostomago – milia VIIII | Vicus Hebromago – milia X | Mutatio Cedros – milia VI | Castellum Carcassone – milia VIII | Mutatio Tricensimum – milia VIII | Mutatio Hosverbas – milia XV | Civitas Narbone – milia XV | Civitas Beterris – milia XVI | Mansio Cessarone – milia XII | Mutatio Foro Domiti – milia XVIII | Mutatio Sostantione – milia XV | Mutatio Ambrosi – milia XV | Civitas Nemauso – milia XV | Mutatio Ponte Aerarium – milia XII | Civitas Arelate – milia VIII. – Fit a Burdigala Arelate usque milia CCCLXXII, mutationes XXX, mansiones XI.

---

1 WA VIII 562. – Nachstehende Studie verdankt sich der Lehre am Departement für Evangelische Theologie an der Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu (ULBS) in Hermannstadt. Ich danke den Studierenden der Seminare in den Wintersemestern 2015/16 und 2017/18 für ihr Interesse und ihre anregenden Fragen und den Kolleginnen und Kollegen des Departements dafür, dass ich seit 2014 im Rahmen der Erasmus-Partnerschaft dieser Universität mit meiner Universität Erfurt als ehrenamtlich Lehrender in Hermannstadt tätig sein darf.

> Die Stadt Bordeaux, wo der Fluss Garonne ist, in dem der Ozean auf etwa 100 Leugen Ebbe und Flut macht. – Wechsel La Brede [?] – 7 Leugen. | Wechsel Cérons [?] – 9 Leugen. | Stadt Bazas – 9 Leugen. | Wechsel Dreibaum [Les Trois Chènes?] – 5 Leugen. | Wechsel Houeillès [?] – 8 Leugen. | Wechsel Sos – 8 Leugen. | Landstadt Eauze – 8 Leugen. | Wechsel Moncaubet – 12 Leugen. | Stadt Auch – 8 Leugen. | Wechsel an der 6. Leuge [L'Auberge] – 6 Leugen. | Wechsel La Tonguère – 7 Leugen. | Wechsel Forêt de Bouconne – 7 Leugen. | Wechsel am Jupiter[tempel; Piquotalen] – 7 Leugen. | Stadt Toulouse – 7 Leugen. | Wechsel am 9. Meilenstein [Pompertuzat?] – 9 Meilen. | Wechsel am 20. Meilenstein [L'Hôpital?] – 11 Meilen. | Halt St-Pierre-d'Alzonne – 9 Meilen. | Wechsel Castelnaudary – 9 Meilen. | Weiler Bram – 10 Meilen. | Wechsel Caux-et-Sauzens – 6 Meilen. | Kastell von Carcassonne – 8 Meilen. | Wechsel am 30. Meilenstein [Crémadeills] – 8 Meilen. | Wechsel Lézignan [?] – 15 Meilen. | Stadt Narbonne – 15 Meilen. | Stadt Béziers – 16 Meilen. | Halt St-Thibéry – 12 Meilen. | Wechsel Forum Domiti [Montbazin] – 18 Meilen. | Wechsel Sextantio [bei Castelnau-le-Lez] – 15 Meilen. | Wechsel Pont-Ambroix – 15 Meilen. | Stadt Nîmes – 15 Meilen. | Wechsel Pons Aerarius [bei Bellegarde] – 12 Meilen. | Stadt Arles – 8 Meilen. – Das macht von Bordeaux bis Arles 372 Meilen, 30 Wechsel, 11 Halte.

So beginnt ein im 4. Jh. n. Chr. entstandener anonmyer Text mit einer Liste von Stationen und unterwegs liegenden Stätten, der – so sein Titel – ein *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque et ab Heraclea per Aulonam et per Urbem Romam Mediolanum usque* bietet, also eine Reiseroute von Bordeaux nach Jerusalem und von Herakleia und Aulon und über die Stadt Rom nach Mailand: das anonyme *Itinerarium Burdigalense*, das Itinerar von Bordeaux.[2]

---

2 Ausgaben: Peter Wesseling, Vetera Romanorum Itineraria, Amsterdam 1735, 535–617; Aubrey Stewart / Charles William Wilson, Itinerary from Bordeaux to Jerusalem (Palestine Pilgrims' Text Society 5), London 1887; Otto Cuntz, Itineraria Romana I, Leipzig 1929 (Nachdruck Stuttgart 1990), 88–102; Paul Geyer / Otto Cuntz, Itinerarium Burdigalense, in: Itineraria et alia geographica (Corpus Christianorum, Series Latina 175), Turnhout 1965, 1–26 [Standardausgabe]; Kai Brodersen, Aetheria/Egeria. Reise ins Heilige Land. Lateinisch-deutsch (Sammlung Tusculum), Berlin/Boston 2016, 26–73; neuere Studien: Celestina Milani, Strutture formulari nell'Itinerarium Burdigalense: Aevum 17 (1983), 99–108; Glenn W. Bowman, Mapping History's Redemption: Eschatology and Topography in the Itinerarium Burdigalense, in: Lee I. Levine (Hrsg.), Jerusalem, New York 1999, 133–150; Jaś Elsner, The Itinerarium Burdigalense. Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire: Journal of Roman Studies 90 (2000), 181–195; Glenn W. Bowman, A Textual Landscape: The Mapping of a Holy Land in the Fourth-Century Itinerarium of the Bordeaux Pilgrim, in: Paul Starkey / Ja-

Beschrieben wird eine Reise von Bordeaux ins Heilige Land in vier Etappen: (I) von Bordeaux über Mailand in die von Kaiser Konstantin I. dem Großen (270/288–337 n. Chr., Kaiser seit 306 n. Chr.) angelegte östliche Reichshauptstadt Konstantinopel (heute İstanbul), (II) von dort über Land durch Kleinasien nach Jerusalem, (III) vom Heiligen Land ab Caesarea (Qaisariye im heutigen Israel) wohl zu Schiff nach Herakleia (Ereğli in der Türkei) am Marmarameer, von dort über Land quer durch Makedonien nach Aulon (Vlorë im heutigen Albanien), mit dem Schiff nach Otranto in Italien und über Land nach Rom, (IV) von Rom nach Mailand.

Verzeichnet sind für alle Etappen mehrere Abschnitte sowie sämtliche Stationen der Reise, und zwar so exakt, dass es in der Neuzeit gelang, die Route genau nachzuvollziehen.[3] Die Stationen, deren Entfernungen voneinander in römischen Meilen – nur am Anfang der Reise in Gallien in den dort üblichen Leugen[4] – angegeben werden, sind jeweils als *civitas* (Stadt), *mansio* (Halt, Herberge) oder *mutatio* (Wechsel, Pferdewechselstation) gekennzeichnet. Nach jedem Reiseabschnitt werden in dem Bericht Summen gebildet, außerdem nach den vier Etappen jeweils die Totale; allerdings stimmen die Zahlenangaben nicht immer mit den zuvor genannten Distanzen überein, was freilich auf Versehen der Kopisten zurückgehen mag. Mit den Summen und Totalen ist der erhaltene Text deutlich gegliedert, so dass im Folgenden auf die vier Hauptteile, die den Etappen entsprechen, mit römischen und deren Kapitel mit arabischen Ziffern verwiesen werden kann.[5]

---

net Starkey (Hrsg.), Unfolding the Orient, Reading 2001, 7–39; John Matthews, The Cultural Landscape of the Bordeaux Itinerary, in: Ders., Roman Perspectives, Swansea 2010, 181–200; Richard J. A. Talbert, Rome's World. The Peutinger Map Reconsidered, Cambridge 2010, 273–286 und Karte F; Richard William Benet Salway, There but not there. Constantinople in the Itinerarium Burdigalense, in: Lucy Grig / Gavin Kelly (Hrsg.), Two Romes, Oxford 2012, 293–324.

3 Siehe den Reisebericht von Fulgenzio Meunier, Un pellegrinaggio da Bordeaux a Gerusalemme sulle traccie dell'Itinerarium Burdigalense: Bolletino della Societa Geografica Italiana 3. Ser. 2 (1889), 267–278.

4 Das Entfernungsmaß der Leuge (*leuga*) entspricht einer Wegstunde und misst daher etwa das 1½-fache einer römischen Meile; letztere entspricht gut 1,5 km.

5 Vgl. Brodersen, Aetheria (s. Anm. 2), 26–73 (dort auch die Seitenzahlen nach Wesseling, Vetera Romanorum Itineraria [s. Anm. 2], die in der älteren Literatur zur Identifizierung von Belegstellen genutzt werden).

Zur Datierung macht das Itinerar von Bordeaux (II 1) selbst eine klare Aussage:

> Und so sind wir gereist (*ambulavimus*) im Konsulat des Dalmatius und des Zenophilus, haben Chalkedon am 30. Mai verlassen und sind am 25. Dezember in demselben Konsulat nach Konstantinopel zurückgekehrt (II 1).

Flavius Dalmatius und Domitius Zenophilus waren im Jahr 333 n. Chr. Konsuln, womit das Itinerar klar datiert ist. Der Ausgangspunkt der Reise ist Bordeaux (I 1), weshalb man in dieser Stadt oder ihrer Umgebung auch die Heimat der (oder des) Reisenden suchen darf.

Wie ist der Text überliefert? Wie fast alle antiken Schriften liegt uns kein Autograph vor; vielmehr haben wiederholte Abschriften den Text bewahrt, der sich vollständig in einer mittelalterlichen Kopie aus dem 9. Jahrhundert n. Chr. findet, die heute als *Codex Parisinus* 4808 in der französischen Nationalbibliothek in Paris bewahrt wird. Fast ein Jahrhundert älter ist der *Codex Veronensis* LII 50 in Verona, der den Text aber nicht komplett überliefert. Ferner gibt es jüngere Exzerpte im *Codex Sangallensis* 732 in St. Gallen aus dem 9. und im *Codex Matritensis* Arch. Hist. Nac. 1279 in Madrid aus dem 10. Jahrhundert. Der Text des Itinerars von Bordeaux ist damit insgesamt gut bezeugt.

Wer schrieb dieses Itinerar? Um es gleich zu sagen: Wir wissen es nicht und können nicht einmal sicher sagen, ob es von einer Frau oder einem Mann verfasst wurde, da der Text selbst keine Aussage zur Autorin oder zum Autor macht. Allerdings wäre es voreilig, sogleich einen männlichen Verfasser vorauszusetzen. Wenige Jahre vor 333 n. Chr., wohl um 326 n. Chr., hatte sich nämlich eine prominente Frau auf den Weg nach Jerusalem gemacht, die bereits hochbetagte Helena, die Mutter Konstantins.[6] Dieser hatte gerade den Bau einer Kirche am Ort der Geburt Christi in Bethlehem veranlasst und finanziert, ebenso in Jerusalem u. a. auf dem Ölberg sowie an der Stätte der Kreuzigung, des Begräbnisses und der Auferstehung Jesu Christi; Hele-

6 Einer erst später belegten Legende zufolge soll Helena auf ihrer Reise das Kreuz gefunden haben, an dem Jesus Christus gestorben war; dazu grundlegend Jan Willem Drijvers, Helena Augusta, Leiden 1992.

na suchte nun die Bauten oder Baustellen im Auftrag ihres Sohnes auf.[7] Wie der Kirchenvater Eusebios von Caesarea (um 260/265–339/340 n. Chr.) in seiner *Kirchengeschichte* (III 51–53) berichtet, reiste wenig später auch Konstantins Schwiegermutter Eutropia ins Heilige Land, wo sie den Bau einer Kirche in Mamre bei Hebron inspizierte. Auch der nach dem Itinerar von Bordeaux nächstälteste Bericht, in dem die aus dem fernen Westen (Südgallien oder Nordhispanien) stammende Aetheria/Egeria über ihre Reise ins Heilige Land berichtet,[8] stammt von einer Frau. Zwischen Helena und Aetheria wäre die Reise einer Frau ins Heilige Land alles andere als unwahrscheinlich. Auch die wiederholte Auswahl von sonst eher wenig beachteten Stätten, an denen der Bibel zufolge eine Frau agierte oder an denen man Heilungen von Frauen in Erinnerung rief und zu denen nun die Reise führt, macht die These zwar nicht sicher, aber doch recht plausibel, dass auch das Itinerar von Bordeaux von einer Frau stammt.[9]

Was für eine Reise war dies? Als Pilgerfahrt (*peregrinatio*) wird die Reise nicht bezeichnet, auch wenn sie heute immer wieder so aufgefasst wird.[10]

---

7 Vgl. zuletzt Sandra Ann Fortner / Andrea Rotluff, Auf den Spuren der Kaiserin Helena, Erfurt 2000; Andrew S. Jacobs, „The Most Beautiful Jewesses in the Land". Imperial Travel in the Early Christian Holy Land: Religion 32 (2002), 205–225; Noel Lenski, Empresses in the Holy Land, in: Linda Ellis / Frank L. Kidner (Hrsg.), Travel, Communication and Geography in Late Antiquity, Aldershot/Burlington 2004, 113–124; Michaela Dirschlmayer, Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jh. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd. Kleine Reihe 13), Münster 2015.

8 Zum Reisebericht der Aetheria/Egeria aus dem späten 4. Jh. s. ausführlich Brodersen, Aetheria (s. Anm. 2).

9 Zur Frage einer weiblichen Urheberin des Itinerars von Bordeaux vgl. Laurie Douglass, A New Look at the Itinerarium Burdigalense: Journal of Early Christian Studies 4,3 (1996), 313–333; Susan Weingarten, Was the Pilgrim of Bordeaux a Woman?: Journal of Early Christian Studies 7 (1999), 291–297; vgl. allgemein Susanna Elm, Perceptions of Jerusalem Pilgrimage as Reflected in Two Early Sources on Female Pilgrimage: Studia Patristica 20 (1989), 219–223; Alice Mary Talbot, Female Pilgrimage in Late Antiquity and the Byzantine Era: Acta Byzantina Fennica N.S. 1 (2002), 73–88.

10 Zur Bezeichnung des Itinerars als Pilgerbericht vgl. etwa Piotr Iwaszkiewicz, Pielgrzym z Burdigali i jego opis podrózy z Burdigali do Jerozolimy: Meander 46 (1991), 63–75; Hubertus R. Drobner, Die Palästina-Itinerarien der alten Kirche: Augustinianum 38 (1998), 293–354; Weingarten, Was the Pilgrim of Bordeaux a Woman (s. Anm. 9); zum Itinerar im Hinblick auf spätere Pilgerreisen: Jonathan Sumption, Pilgrimage. An

Vielmehr versteht sich der Text als *itinerarium*, Wegbeschreibung. Unterwegs werden immer wieder nachgerade touristische Hinweise gegeben, etwa zu einem Ort, von dem aus man einen Berg besteigen kann (I 2), oder zu dem Betrieb des berühmten Pferdezüchters Pammatus (II 3). Die Reise führt insbesondere auch zu Stätten, die für die antike Geschichte und Kultur von Bedeutung waren, etwa zum Geburtsort Alexanders d. Gr. (356–323 v. Chr.; III 1) oder zu den Orten, an denen der klassische Tragödiendichter Euripides (480–406 v. Chr.; III 1) oder der karthagische Feldherr Hannibal (247–183/181 v. Chr.; II 1) bestattet waren.[11] Auch der Platz, an dem Kaiser Diokletian 295 n. Chr. seinen Kontrahenten Carinus besiegte (I 5) und dieser getötet wurde, wird genannt (wobei die Ereignisse verkürzt dargestellt sind). Der Geburtsort des heidnischen Magiers Apollonius von Tyana (um 40 – um 120 n. Chr.; II 3) schließlich ist ebenso eine Erwähnung (und of-

Image of Medieval Religion, New York 1975; Bernhard Kötting, Peregrinatio Religiosa, Münster ²1980; Edward David Hunt, Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire A.D. 312–460, Oxford 1982; Pierre Maraval, Le temps du pèlerin (IVᵉ–VIIᵉ s.), in: Jean-Marie Leroux (Hrsg.), Le temps Chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age IIIᵉ–XIIIᵉ s., Paris 1984, 479–488; Ders., Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe, Paris 1985; Ders., Un controverse sur les pèlerinages autour d'un texte patristique: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 66 (1986), 135–146; Ders., Liturgie et pèlerinage durant les premiers siècles du Christianisme: La Maison Dieu 170 (1987), 272–293; Ders., Saint Jerôme et le pèlerinage, in: Saint Jerôme entre l'Orient et l'Occident (Colloque Chantilly), Paris 1988, 335–353; Blake Leyerle, Landscape as Cartography in Early Christian Pilgrimage Narratives: Journal of the American Academy of Religion 64 (1996), 119–143; Simon Coleman / John Elsner, Pilgrim Voices. Narrative and Authorship in Christian Pilgrimage, New York / Oxford 2002; John Wilkinson, Jerusalem Pilgrims before the Crusades, Warminster 1977, Neuausg. Oxford 2002; Herbert Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land, Stuttgart ²2003; Maribel Dietz, Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims, University Park 2005; Arnaldo Marcone, Viaggi e pellegrinaggi tra tarda antichità e alto medioevo, in: Paolo Arduini u. a. (Hrsg.), Studi Alessandro Perutelli, Bd. II, Rom 2008, 155–163; Marianna Cerno, La trasformazione della Terrasanta agli occhi del pellegrino occidentale: Itineraria 8/9 (2009/2010), 541–566; Sabine Penth, Die Reise nach Jerusalem. Pilgerfahrten ins Heilige Land (Geschichte erzählt 26), Darmstadt 2010; Jan R. Stenger, Eusebius and the Representation of the Holy Land, in: Serena Bianchetti u. a. (Hrsg.), Brill's Companion to Ancient Geography, Leiden 2016, 381–398.

11 Hannibal ist im Itinerar (II 1) freilich mit Hannibalianus verwechselt, der 335/336–337 n. Chr. oströmischer Kaiser war.

fenbar einen Besuch) wert wie der des Apostels Paulus (vor 10 – nach 60 n. Chr.; II 3).

Vor allem jedoch werden Stätten genannt, die im Alten, aber auch im Neuen Testament belegt sind. Das Kreuz Christi ist dabei noch nicht unter den Sehenswürdigkeiten; eine „Auffindung" durch die Kaisermutter Helena war offenbar seinerzeit noch nicht Teil der Tradition.[12] Die Auswahl der genannten biblischen Stätten mit ihrem Schwerpunkt auf alttestamentlichen Orten und die Nennung eines durchlöcherten Steins, „zu dem die Juden jedes Jahr kommen und ihn salben, mit Klagen beweinen und ihre Kleidung zerreißen und dann wieder weggehen" (II 8 – ein Vorläufer der Klagemauer?), haben zu der Vermutung geführt, dass die (oder der) Reisende aus Kreisen der zu „unserem Herrn Jesus Christus" (II 7) konvertierten Juden in Bordeaux stammte und deshalb das Interesse an jüdischen Erinnerungsorten[13] nicht geringer war als das an christlichen.[14]

Sehen wir uns die Beschreibung des Gebiets, das später als Heiliges Land Ziel von Pilgerreisen wurde, im Jahr 333 n. Chr. genauer an (zum besseren Verständnis sind in der Übersetzung in eckigen Klammern die jeweils adressierten Bibelstellen nachgetragen):[15]

> II 7: Hier (in Caesarea [Qaisariye]) ist das Bad des Hauptmanns Cornelius, der viele Almosen gab [Apg 10,1–2]. Am 3. Meilenstein von dort ist der Berg Syna [bei Shuni], wo es einen Brunnen gibt: Wenn eine Frau darin badet, wird sie schwanger. Stadt Lejjun – 18 Meilen. | Stadt Iezreel / Isdradela – 10 Meilen. Hier herrschte König Ahab und hier prophezeite Elia [1Kön 17,1–24]. Hier ist das Feld, auf dem David den Goliat tötete [1Sam 17,49–51]. Stadt Beisan / Beth Shean – 12 Meilen. | Tayasir, wo das Gehöft des Hiob war – 16 Meilen. | Stadt Shechem / Nablus – 15 Meilen. Hier ist der Berg Garizim. Hier sagen die Samaritaner, dass Abraham ein Opfer darbrachte, und man erreicht den Berggipfel über Stufen, 1300 an der Zahl. Jenseits

12 Vgl. Drijvers, Helena Augusta (s. Anm. 6).

13 Hierzu grundlegend Catherine Hezser, Jewish Travel in Antiquity, Tübingen 2011.

14 Vgl. etwa John Wilkinson, Jewish Holy Places and the Origins of Christian Pilgrimage, in: Robert G. Ousterhout (Hrsg.), The Blessings of Pilgrimage, Urbana 1990, 41–53.

15 Zur Route des Itinerars in der Umgebung von Jerusalem s. Richard Hartmann, Die Palästina-Route des Itinerarium Burdigalense: ZDPV 33 (1910), 169–188; zur Darstellung von Jerusalem selbst s. R. Eckardt, Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux: ZDPV 29 (1906), 72–92; Carl Mommert, Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux?: ZDPV 29 (1906), 177–193.

davon, am Fuß des Berges selbst, ist ein Ort namens Sichem [Nablus]. Hier ist ein Grabmal, in dem Josef liegt, im Gehöft, das ihm sein Vater Jakob gegeben hat [Jos 24,32]. Von dort wurde Dina, Jakobs Tochter, von den Hamoritern geraubt [Gen 34,1–31]. 1 Meile von dort ist ein Ort namens Sychar, von dem die Samariterin zu demselben Ort herabkam, an dem Jakob den Brunnen gegraben hatte, um Wasser daraus zu schöpfen, und unser Herr Jesus Christus sprach mit ihr [Joh 4,1–26]; dort sind Platanenbäume, die Jakob gepflanzt hat, und ein Bad [Taufbecken?], das mit Wasser aus dem Brunnen versorgt wird. Wenn man von dort 28 Meilen nach Jerusalem weitergeht, ist auf der linken Seite ein Gehöft namens Bethar [Bethel, Bet-El]. 1 Meile von dort ist der Ort, an dem Jakob schlief, als er nach Mesopotamien reiste [Gen 28,10–22], und hier ist der Mandelbaum; hier sah er die Vision, und der Engel rang mit ihm [Gen 32,22–32]. Hier war König Jerobeam, als der Prophet zu ihm geschickt wurde, dass er sich dem höchsten Gott zuwenden solle; und der Prophet erhielt den Befehl, kein Brot mit dem falschen Propheten zu brechen, den der König mit sich hatte, und weil er von dem falschen Propheten eingenommen wurde und Brot mit ihm brach, fiel, als er zurückkehrte, ein Löwe über ihn her und tötete ihn [1Kön 13,1–34]. Von hier nach Jerusalem – 12 Meilen. Das macht von Caesarea nach Jerusalem 116 Meilen, 4 Halte, 4 Wechsel.

II 8: Es gibt in Jerusalem zwei große Becken an der Seite des Tempels, d. h. eines rechterhand und eines linkerhand, die Salomon gemacht hat; und weiter in der Stadt gibt es Zwillingsbecken mit fünf Säulenhallen, die Betesda genannt werden [Joh 5,2–3]. Hier wurden langjährig Erkrankte geheilt. Diese Becken enthalten Wasser, das rot ist, wenn es aufgewühlt wird. Es gibt hier auch eine Krypta, in der Salomon Dämonen folterte. Hier ist auch die Ecke eines herausragenden Turmes, wo der Herr aufstieg, der Versucher zu ihm sprach [„Wenn du der Sohn Gottes bist, wirf dich von hier herab!“] und der Herr antwortete: „Du sollst den Herrn, Deinen Gott, nicht versuchen, sondern ihm allein dienen.“ [Mt 4,5–11; Lk 4,8 und 12]. Dort gibt es einen großen Eckstein, von dem man gesagt hat: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden.“ [Mt 21,42; Lk 20,17; vgl. Ps 118,22]. Unter der Spitze des Turms sind viele Räume, wo Salomon den Palast hatte. Es gibt dort auch die Kammer, in der er saß und [das Buch] Weisheit schrieb; diese Kammer ist mit einem einzigen Stein abgedeckt. Hier gibt es auch große unterirdische Wasserspeicher und Becken, die mit viel Arbeit errichtet wurden. Und in dem Bauwerk selbst, wo der Tempel, den Salomon errichtete, stand, sei, so sagt man, das Blut des Secharja [Mt 23,35; vgl. Lk 11,51], das auf den Steinboden vergossen wurde, vor dem Altar bis zum heutigen Tag. Man kann auch die Abdrücke der Nägel in den Schuhen der Soldaten sehen, die ihn töteten, in dem ganzen Bezirk, dass man meinen könnte, sie seien in Wachs gedrückt. Es gibt dort auch zwei Statuen des Hadrian, und nicht weit von diesen Statuen einen durchlöcherten Stein, zu dem die Juden jedes Jahr kommen und ihn salben, mit Klagen beweinen und ihre Kleidung zerreißen und dann wieder weggehen. Es gibt dort auch das Haus des Hiskia, des Königs von Juda.

Und so ist, wenn man aus Jerusalem herauskommt, um zum Berg Zion aufzusteigen, auf der linken Seite unten im Tal neben der Mauer ein Becken namens Siloah [Joh 9,7]; es hat vier Säulenhallen; und es gibt auch noch ein Becken außerhalb von ihm. Diese Quelle läuft 6 Tage und Nächte lang, aber am 7. Tag, welcher der Sabbat ist, läuft sie nicht, weder am Tag noch in der Nacht. Auf dieser Seite geht man zum Zion hinauf und sieht, wo das Haus des Priesters Kaiphas war [Mt 26,57], und da steht noch immer eine Säule, an der sie Christus geißelten. Jedoch innerhalb der Mauer von Zion sieht man den Ort, wo David seinen Palast hatte. Von den 7 Synagogen, die hier einst waren, ist nur eine erhalten; der Rest ist überpflügt und angesät, wie der Prophet Jesaja gesagt hat [tatsächlich Mi 3,12, vgl. Jes 1,4–8].

Von dort, wenn man aus der Mauer von Zion und zum Neustadt-Tor geht, sind auf der rechten Seite unten im Tal Mauern, wo das Haus oder Prätorium des Pontius Pilatus war; hier wurde der Herr vor seiner Passion verhört [Mt 27,11–31]. Auf der linken Seite ist der kleine Golgatha-Hügel, wo der Herr gekreuzigt wurde [Mt 27,33–37]. Etwa einen Steinwurf von dort entfernt ist eine Krypta, in die sein Leichnam gelegt worden ist und wo er am 3. Tag auferstand [Mt 27,57 – 28,10]; dort ist soeben auf Befehl des Konstantin eine Basilika – d. h. ein *dominicum* [Kirche des Herrn] – von wundersamer Schönheit errichtet worden, die an ihrer Seite Reservoire hat, aus denen Wasser erhoben wird, und ein Bad hinter ihr, wo Kinder gewaschen [oder Infanten getauft?] werden.

Und so ist, wenn man von Jerusalem zu dem Tor geht, das nach Osten hin liegt, um auf den Ölberg zu gehen, dort das Tal namens Joschafat. Auf der linken Seite, wo Weinberge sind, ist ein Stein an dem Ort, wo Judas Iskariot Christus verraten hat [Mt 26,48], auf der rechten Seite aber ein Palmbaum, dessen Zweige die Kinder forttrugen und dem ankommenden Christus auf dem Weg ausstreuten [Mt 21,8–9]. Nicht weit von dort, etwa einen Steinwurf entfernt, sind zwei bemerkenswerte Grabmale von wundervoller Schönheit: In dem einen, das ein wahrer Monolith ist, liegt der Prophet Jesaja, und in dem anderen Hiskia, König der Juden. Von dort geht man zum Ölberg hinauf, wo der Herr vor der Passion die Apostel unterwies [Mt 24,1–25.46]: Dort ist auf Befehl Konstantins eine Basilika von wundervoller Schönheit errichtet worden. Nicht weit von dort ist ein kleiner Hügel, auf den der Herr stieg, um zu beten, und es erschienen Mose und Elia, als er Petrus und Johannes mit sich nahm [Mt 17,1–8].

Von dort 1½ Meilen östlich ist das Gehöft namens Betanien. Es gibt dort eine Krypta, in die Lazarus gelegt worden war, den der Herr auferweckte [Joh 11,1–44].

Und so von Jerusalem nach Jericho [Arīhā] – 18 Meilen. Auf der rechten Seite, wenn man vom Berg hinabsteigt, ist hinter einem Grabmal der Feigenbaum, auf den Zachäus kletterte, um Christus zu sehen [Lk 19,1–10]. 1½ Meilen von der Stadt entfernt ist der Brunnen des Propheten Elisa. Wenn früher eine Frau aus ihm trank, bekam sie keine Kinder. Daneben liegt ein irdenes Gefäß. Elisa warf Salz hinein,

stand über dem Brunnen und sagte: „So spricht der Herr: Ich habe diese Wasser gereinigt"; wenn eine Frau von diesen Wassern trinkt, so wird sie Kinder bekommen [2Kön 2,19–22]. Über demselben Brunnen ist das Haus der Hure Rahab, zu der die Späher kamen; sie verbarg sie [Jos 2,1–21; vgl. Hebr 11,31] und wurde allein gerettet, als Jericho zerstört wurde.

Hier war die Stadt Jericho, um deren Mauern die Kinder Israel mit der Bundeslade herumgingen, und die Wände stürzten ein [Jos 6,1–25]. Nichts ist zu sehen außer dem Ort, an dem die Bundeslade stand, und außer 12 Steinen, welche die Israeliten vom Jordan brachten [Jos 4,1–24]. Dort beschnitt Jesus [Josua], der Sohn des Nun, die Israeliten und begrub ihre Vorhäute [Jos 5,2–9].

Und so von Jericho zum Toten Meer – 9 Meilen. Das Wasser von ihm ist sehr bitter, wo es keinerlei Arten von Fisch noch irgendwelche Schiffe in ihm gibt; wenn ein Mensch sich hineinstürzt, um zu schwimmen, dreht das Wasser ihn um.

Von hier zum Jordan, wo der Herr von Johannes getauft wurde [Mt 3,13–17] – 5 Meilen. Dort ist ein Ort am Fluss, ein kleiner Hügel am gegenüberliegenden Ufer, von dem Elia in den Himmel geraubt wurde [2Kön 2,1–15].

Und so von Jerusalem zu Fuß nach Bethlehem [Beit Lahm] – 4 Meilen. An der Straße ist auf der rechten Seite ein Grabmal, in dem Rahel, die Frau Jakobs, liegt [Gen 35,19–20]. 2 Meilen von dort ist auf der linken Seite Bethlehem, wo der Herr Jesus Christus geboren wurde [Mt 2,1; Lk 2,1–7]. Dort ist auf Befehl Konstantins eine Basilika errichtet worden. Nicht weit von dort sind die Grabmale von Ezechiel, Asaph, Hiob und Jesse, David, Salomon; deren Namen stehen, wenn man in diese Krypta selbst hineingeht, in hebräischen Buchstaben darüber.

Von dort nach Beth Zur [Khirbet et Tubeiqa] – 14 Meilen. Hier ist der Brunnen, an dem Philippus den Eunuchen taufte [Apg 8,26–39].

Von dort nach Terebinthus [Mamre, Rāmet el-Chalīl] – 8 Meilen. Hier wohnte Abraham, grub einen Brunnen unter dem Terebinthenbaum, sprach mit den Engeln und aß mit ihnen [Gen 18,1–8]. Hier ist auf Befehl Konstantins eine Basilika von wunderbarer Schönheit errichtet worden.

Von Terebinthus nach Hebron [al-Chalīl] – 2 Meilen. Hier ist ein Grabmal von rechteckiger Form, aus Stein gebaut, von wunderbarer Schönheit, in das Abraham, Isaak, Jakob, Sara, Rebekka und Lea gelegt worden sind [Gen 23,1–20; 25,7–10; 49,29–33].

Und so von Jerusalem wie folgt: Stadt Nikopolis [Emmaus, Imwas] – 22 Meilen. | Stadt Ludd – 10 Meilen. | Wechsel Antipatris [Ras el-Ain / Rosh Ha-Ayin] – 10 Meilen. | Wechsel Bethther/Betthar – 10 Meilen. | Stadt Caesarea – 16 Meilen.

Die Angaben zu den Bibelstellen, die hier in die Übersetzung eingefügt sind, finden sich im lateinischen Original nicht: Offenbar konnte die Autorin (oder der Autor) bei der Leserschaft eine Vertrautheit mit dem Text vor-

aussetzen, namentlich auch den jüdischen Erinnerungsorten; manche von diesen wie etwa die Gräber der Propheten sind freilich im Alten Testament gar nicht belegt.[16] Das jüdische Jerusalem war nach der Eroberung durch die Römer 70 n. Chr. zu einer römischen Stadt geworden: Hadrian (76–138 n. Chr., Kaiser seit 117) hatte von 130 an auf den Ruinen die römische Kolonie *Aelia Capitolina* errichten lassen, deren Zentrum – also das Forum und das Kapitol – auf dem Golgatha-Hügel lag. Der Tempelberg war verwüstet und bot Reisenden kein Ziel mehr (zum durchlöcherten Stein s. o.). Jüdische Reisende suchten vielmehr vor allem Stätten auf, die in der immer umfangreicher werdenden Tradition als Wohnstätten oder Grabmale der Propheten und weiterer gottnaher Menschen galten.[17]

Mit der Bedeutung, die das Christentum namentlich unter Kaiser Konstantin im 4. Jahrhundert gewann, wurde Jerusalem erneut als religiöses – nunmehr christliches – Zentrum wahrgenommen und ausgebaut: Der Kaiser veranlasste die Anlage einiger Basiliken – den Begriff *ecclesia* vermeidet das Itinerar – in Jerusalem und Umgebung, die von ihm finanziert und von seiner Mutter Helena bzw. seiner Schwiegermutter Eutropia inspiziert wurden (s. o.) und die, wie das Itinerar von Bordeaux zeigt, bald Ziel von Reisenden wurden.

Das Interesse der konstantinischen Baupolitik in Jerusalem galt vor allem dem Zentrum der römischen Stadt *Aelia Capitolina*, also nicht dem Tempelberg, sondern dem Golgatha-Hügel. Nach dem Abriss älterer städtischer Bauten wurde hier ein Komplex christlicher Bauten errichtet, der aus mehreren Kirchen bestand. Die große Auferstehungs-Kirche (*anastasis*),[18] die im Itinerar von Bordeaux (II 8) als „soeben errichtet“ genannt wird, war ein achteckiger Bau, den eine mächtige Kuppel überspannte; in ihm lag das Grab Christi als isolierte Höhle oder Grotte (*spelunca*) hinter einem mit Gittern (*cancelli*) gesicherten Raum, dem sog. Gitterraum. Mit dem eigentli-

16 Zu den jüdischen „Heiligengräbern“ s. die klassische Studie von Joachim Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt, Göttingen 1958; vgl. dazu die anonyme jüdische Schrift aus intertestamentarischer Zeit, „Vitae Prophetarum“ (Ausgabe von Anna M. Schwemer, Vitae Prophetarum [JSHRZ I 7], Gütersloh 1997). S. etwa auch Ora Limor, The Origins of a Tradition: The Tomb of David on Mount Zion: Traditio 44 (1988), 453–462.

17 Siehe die vorige Anm.

18 Diese griechische Bezeichnung ist auch in der Orthodoxie weiterhin gebräuchlich; „westliche“ Schriften nehmen auf den Komplex als „Grabeskirche“ Bezug.

chen Golgatha-Hügel war diese Kirche durch ein großes Atrium verbunden, in dessen Südostecke ein Kreuz stand. An der Ostseite des Berges stand hinter dem Kreuz zudem eine kleine Kapelle; besonders groß war hingegen die Martyriums-Kirche (*martyrium, ecclesia maior*), die ebenfalls hinter dem Kreuz errichtet wurde: Mit einem Grundriss von 45 m auf 26 m hatte sie dieselben Ausmaße wie die Geburtskirche in Bethlehem (s. u.).

Einen zweiten christlichen Baukomplex ließ Konstantin auf dem Ölberg im Osten der Stadt Jerusalem errichten. Auf dessen Gipfel (griechisch *en bomo*, daher lateinisch *imbomon*) gedachte man der Himmelfahrt in einem nach oben offenen Bauwerk (eine Kirche wurde hier erst später errichtet). Am Abhang des Ölbergs gab es die Ölbergs-Kirche, *eleona* genannt, die ebenfalls über einer Höhle (*spelunca*) stand; man glaubte, dass Jesus die drei Nächte vor Gründonnerstag hier verbracht und nach dem Abendmahl seine Jünger hier gelehrt habe; hier nennt bereits das Itinerar von Bordeaux (II 8) die von Konstantin errichtete Basilika.

Zusätzlich zu diesen beiden Baukomplexen auf dem Golgatha-Hügel und auf dem Ölberg wurde im Auftrag Konstantins auf dem Berg Zion eine Basilika, die Zions-Kirche, errichtet, von der das Itinerar noch nichts weiß, anders als von der Basilika am Geburtsort Jesu in Bethlehem (II 8), die in denselben Dimensionen wie die Martyriums-Kirche und ebenfalls über einer Höhle (*spelunca*) errichtet wurde. In Betanien, 1½ bis 2 Meilen südöstlich von Jerusalem, nennt das Itinerar eine einfache Krypta, wo später im selben Jahrhundert von Aetheria/Egeria (XXIX 3ff.) die Lazarus-Kirche (*lazarium*) genannt wird. Nochmals ½ Meile weiter gab es später eine Kirche, die an die Begegnung von Lazarus' Schwester Maria mit Jesus erinnerte (Joh 11,1–45); auch sie wird erst bei Aetheria/Egeria (ebd.) genannt. Hingegen erscheint die bei den in der Bibel (Gen 13,18 und 18,1) genannten Terebinthen-Bäumen in Mamre nahe Hebron von Konstantin in Auftrag gegebene und von seiner Schwiegermutter Eutropia (s. o.) aufgesuchte Kirche bereits im Itinerar von Bordeaux (II 8).

Kaiser Konstantin hatte also Jerusalem und seine Umgebung mit mehreren neu errichteten Basiliken zur Erinnerung an Jesus Christus ausgestattet; anno 333 waren noch nicht alle Neubauten zu sehen. Die christlichen Basiliken lagen bemerkenswerterweise oft in unmittelbarer Nachbarschaft zu Stätten wie Prophetengräber, die von Juden aufgesucht wurden: Die von

Konstantin erbaute Basilika auf dem Jerusalemer Ölberg lag nahe bei den Gräbern des Jesaja und des Hiskia, die in Bethlehem nahe beim Grab der Rahel, der Frau des Jakob, und die in Terebinthus/Mamre nahe bei dem Ort, an dem Abraham einen Brunnen unter dem Terebinthenbaum grub und mit den Engeln sprach und aß. Wie das Itinerar vor Bordeaux zeigt, war, wie man sagen könnte, die Christianisierung des Heiligen Landes anno 333 gerade im Gange.

Wir halten fest: Als sich anno 333 eine Reisende (oder ein Reisender) von Bordeaux nach Jerusalem aufmachte, konnte sie auf dem Weg zum einen vielerlei Stätten besuchen, die Erinnerungsorte der klassischen antiken Kultur waren, vom Grab des Dichters Euripides bis zu dem des Feldherrn Hannibal. Zum anderen suchte sie Stätten auf, die für Christen von Bedeutung waren – also nicht nur die Heimat des heidnischen Magiers Apollonios von Tyana, sondern auch die des Apostels Paulus. Am Ziel selbst suchte sie eine Vielzahl von jüdischen Erinnerungsorten auf und bezeugte aus eigener Anschauung zugleich, wie Stätten, die für das Christentum von Bedeutung waren und sind, zunehmend durch neue Bauten hervorgehoben wurden und damit zu einem Besuch einluden. Das Itinerar von Bordeaux bietet uns also die Wahrnehmung einer Augenzeugin dafür, wie 333 n. Chr. gerade aus dem Land des Alten Testaments und der „heidnischen" und jüdischen Erinnerungsorte ein Heiliges Land auch der Christen wurde.

Es ist ein weiter zeitlicher und intellektueller Weg vom Itinerar von Bordeaux über die späteren Pilgerreisen bis zu deren Verbindung mit der Werkgerechtigkeit in der Frühen Neuzeit, die Martin Luther – wie das Eingangszitat zeigt – so vehement ablehnte. Doch bietet die Beschäftigung mit dem ältesten erhaltenen Itinerar einer Reise nach Jerusalem einen faszinierenden Einblick in die Welt anno 333 n. Chr., in der sich heidnisch-antike, jüdische und christliche Erinnerungsorte im ganzen Imperium Romanum und in besonderer Weise den Reisenden in und um Jerusalem darboten.

Das Verständnis des Amtes von seinen Anfängen bis zur Gegenwart aus lutherischer Perspektive und im ökumenischen Dialog[1]

Christoph Klein

Einleitung

Wir feiern heute das 20jährige Ordinationsjubiläum des Schäßburger Dechanten Hans-Bruno Fröhlich und des Mediascher Dechant-Stellvertreters Ulf Ziegler. Der Wunsch der Jubilare, sich im Rückblick auf 20 Jahre im Dienst unserer Kirche, in einem Vortrag die Lehre vom Amt in der Kirche im Lichte des ökumenischen Dialogs in Erinnerung rufen zu lassen, kommt in der Formulierung unseres Themas zum Ausdruck.

Diese Fragen beschäftigen die Kirche seit ihren Anfängen, gewiss auch seit den Zeiten des Neuen Testaments. Und sie ist aktuell, nicht nur in den reformatorischen Kirchen mit ihrem „ecclesia semper reformanda", sondern ebenso in der römisch-katholischen und in der orthodoxen Kirche. Das zeigt sich darin, dass der ökumenische Dialog der Kirchen gerade über diese Problematik nicht nur zur Vertiefung der eigenen Lehre geführt, sondern auch Wege zu größeren Annäherungen untereinander eröffnet hat. Wir wissen: die Unterschiede über das Amtsverständnis sind der wichtigste Grund für die Kirchentrennungen und stehen ihrer Einheit im Wege, was vor allem in der fehlenden Abendmahlsgemeinschaft sichtbar wird.

Der Lutherische Weltbund (LWB) hat sich mit dieser Frage seit dem Jahr 2000 befasst und die Studien darüber mit der Erklärung von Lund 2007 beim 60. Jubiläum seines Bestehens abgeschlossen. Sie ist unter dem Titel „Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche"[2] erschienen.

1 Vortrag zum 20jährigen Ordinationsjubiläum von Dechant Hans-Bruno Fröhlich und Dechant- Stellvertreter Ulf Ziegler bei der Pfarrerversammlung am 22. März 2017 in Schäßburg.

2 Im Folgenden durch BA mit anschließender Abschnittsnummerierung zitiert.

Doch das Bemühen um Klärung des Verständnisses des Amtes, der *Episkopé*, geht viel weiter zurück. Diese Frage hat ebenso den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) beschäftigt. Ein Ergebnis dieser Bemühungen ist vor allem im Konvergenzpapier über Taufe, Eucharistie und Amt, (dem „Lima-Dokument") zu finden. Nicht vergessen werden soll aber auch der Dialog der Lutheraner mit den Reformierten, der 1979 die „Leuenberger Konkordie" ermöglicht hat. Hier soll auch der Dialog einiger lutherischer Kirchen mit den Anglikanern erwähnt werden, der mit der „Gemeinsamen Erklärung" von Porvo bzw. Meißen ihren Niederschlag gefunden hat. Diese ökumenischen Dialog-Prozesse sind verbunden mit der wissenschaftlichen Arbeit von renommierten Theologen, so dass wir heute ein viel differenzierteres und ökumenisch offeneres Bild über das Amtsverständnis haben. In diesem Zusammenhang ist die Frage nach dem Leitungsamt ein bestimmter Aspekt der ganzen Amtsproblematik, ja der Ekklesiologie überhaupt. Namhafte deutsche Theologen haben Bedeutendes für diesen Klärungsprozess geleistet, von denen ich hier lediglich Georg Kretschmar, Wolfgang Pannenberg, Gunther Wenz und Ulrich Kühn nennen will, die zum Teil neue Perspektiven auch für die Annäherung der unterschiedlichen Auffassungen in diesen Fragen eröffnet haben. Wir wollen uns hier auf das Wesentliche der Problematik des Amtes beschränken und im Folgenden 1. über den Begriff, die biblischen und historischen Grundlagen, 2. über Struktur und Wesen des Leitungsamtes nach lutherischem Verständnis und 3. über die Ausübung der *Episkopé* nachdenken.

1. Begriff, biblische und historische Grundlagen

Der Begriff „Amt", griechisch *Episkopé*, also Episkopat, geht auf das neutestamentliche Verb ἐπισκοπεῖν zurück und bedeutet „nach etwas sehen, wahrnehmen, Aufsicht üben". *Episkopé* als Aufsicht im weitesten Sinne wird in lutherischen Kirchen ausgeübt von Ordinierten, Synoden und besonders beauftragten kollegialen Einrichtungen. Den beiden Letztgenannten gehören im allgemeinen sowohl Ordinierte als auch Nichtordinierte an. Das „regionale Amt" – bei uns das des Bischofs oder des Dechanten – wird in den lutherischen Kirchen personal, kollegial und gemeinschaftlich ausgeübt. Es ist eine gemeindeübergreifende Form des ordinationsgebundenen Amtes

mit dem Auftrag der geistlichen Leitung. In diesem Sinne wird das „Amt der Episkopé" in der Erklärung von Lund als ordinationsgebundenes Amt der pastoralen Aufsicht verstanden. Es wird allerdings auch durch kooperative, synodale Formen (bei uns Konsistorien genannt) Aufsicht ausgeübt, an denen Laien ebenso wie Ordinierte entsprechend festgelegten Regeln und Bestimmungen beteiligt sind (BA/4).

Es ist heute eine ökumenisch anerkannte Einsicht, dass das Neue Testament kein einheitliches Muster des Amtes beschreibt, das als Norm für spätere Amtsstrukturen der Kirche dienen könnte (BA/5). Allerdings gibt es zahlreiche Hinweise darauf, dass kirchliche Ämter und Titel in der Zeit des NT erst im Entstehen begriffen waren.

Das Wort ἐπισκοπή kommt im NT viermal vor, an zwei Stellen bedeutet es im Lateinischen „visitatio" im Sinne von „Heimsuchung" (Lukas 19,44: „Weil du nicht erkannt hast die Zeit, in der du heimgesucht worden bist" – *tempus visitationis tuae* – καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς) und 1. Petrus 2,12 („preisen eure guten Werke am Tage der Heimsuchung" – *in die visitationis* – ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς). An den beiden anderen Stellen bedeutet es „Aufsicht": Apg 1,20 bei der Wahl eines neuen Apostels als Ersatz für Judas ist von der ἐπισκοπή, dem Amt die Rede, das nun ein anderer empfangen soll („sein Amt empfange ein anderer", das dann in Vers 25 als „Dienst und Apostelamt" (διακονία und ἀποστολή) bezeichnet wird. In 1Tim 3,1 bezieht sich ἐπισκοπή auf ein bestimmtes Amt, nach dem man streben kann („So jemand ein Bischofsamt – ἐπισκοπή – begehrt, der begehrt ein köstlich Werk" [eine hohe Aufgabe]).

Der Begriff ἐπίσκοπος wird im Neuen Testament fünfmal gebraucht. Phil 1,1: Paulus richtet sich an die Bischöfe [und Diakone]; Apg 20,28 und Titus 1,5–9, wo der ἐπίσκοπος mit Presbyter synonym verbunden wird. 1Petr 2,25 ist vom „Hirten und Bischof eurer Seelen" die Rede. Aus Apg 20,28 und Titus 1,5–9 wird deutlich, dass der ἐπίσκοπος ursprünglich der Gemeindeleiter war, der Presbyter, und erst später zur Bezeichnung des Amtsträgers wurde, der übergemeindliche Leitungsaufgaben hatte, während der Presbyter dann die Bezeichnung für den lokalen Gemeindeleiter wurde.

In der alten Kirche finden wir drei Hauptmodelle für ἐπισκοπή:

Bei Ignatius von Antiochien (35–107?) ist der ἐπίσκοπος der Amtsträger, der die Feier des Abendmahls leitet: Er hat also eine geistliche, ja liturgische Funktion inne. So ist die Kirche überhaupt eucharistisch zu verstehen: zwi-

schen dem Leib Christi als Gemeinschaft und dem Leib Christi verstanden als Sakrament, besteht eine organische Beziehung (BA/12). Dies erinnert an die Rede von der Kirche als den verlängerten Leib Christi bzw. an Bonhoeffers Bestimmung der Kirche, „als Leib Christi existierend".

Irenäus von Lyon (130–200?) betonte stärker die Rolle des ἐπίσκοπος als Lehrer des Glaubens. Er steht in der Sukzession der Apostel und wahrt die Kontinuität der apostolischen Lehre. Durch die treue Verkündigung des Evangeliums in jeder Ortskirche erhält der ἐπίσκοπος die Einheit und Kontinuität der apostolischen Tradition der Kirche (BA/13).

Cyprian von Karthago († 258) sieht in der ἐπισκοπή vor allem das Einheitsband, das die Ortskirchen innerhalb der universalen Kirchen verbindet. Hier tritt der kollegiale Aspekt der Rolle des ἐπίσκοπος in den Vordergrund. Die ἐπίσκοποι werden als Teil eines weltumspannenden Netzwerkes gesehen: Sie treten zu Konzilien zusammen und finden unter der Leitung des Heiligen Geistes zu einem gemeinsamen Verständnis der Lehre und damit der Einheit (BA/14).

Diese drei Auffassungen vom Amt der ἐπισκοπή gehören zusammen. In der ἐπισκοπή wird verkörpert und vertreten: die Aufsicht bzw. Leitung der Kirche, die Kontinuität der apostolischen Lehre und die Sorge für die Einheit zwischen den Kirchen und damit die Aufrechterhaltung der eucharistischen Gemeinschaft. Ab dem vierten Jahrhundert erhält der ἐπίσκοπος nicht nur die Aufsicht über eine eucharistische Gemeinde, sondern über eine Gruppe von Gemeinden, denen jeweils Presbyter vorstehen.

2. Struktur und Inhalt des Leitungsamtes nach lutherischem Verständnis

Die lutherische Auffassung von der Episkopé beruht auf diesen biblischen und historischen Grundlagen. Das Amt der Episkopé wird als spezifische Form des einen pastoralen Amtes, des *ministerium ecclesiasticum* verstanden und nicht als gesondertes Amt. Man spricht von der Koinzidenz von Pfarramt und Bischofsamt (wie sie bereits Hieronymus betonte).

Die biblische Einsicht, dass im Neuen Testament und namentlich bei Paulus Ämter in diesem Sinne noch unbekannt waren, dafür aber Geistesgaben und Geisteswirkungen eine große Bedeutung hatten, muss hier noch

in Erinnerung gerufen werden. Der Geist ist die lebendige Kraft, die vom Erhöhten ausgeht und das Wesen des Einzelnen und der Gemeinschaft bestimmt. Das äußert sich in Wundertaten in Analogie zum Wirken Jesu (Krankenheilungen, Totenauferweckungen, Reinigung von Aussätzigen, Dämonenaustreibung). In Dienst gerufen werden Männer voll „Heiligen Geistes und Weisheit" (Apg 6,3). Nach Apg 2,17f., in der Pfingstgeschichte, wird allen Glaubenden die Fähigkeit verliehen, prophetisch zu wirken. Die Kirche ist auferbaut „auf dem Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist" (Eph 2,20). Bei Paulus geschehen die Dienste als Geistwirkungen aufgrund von Charismen, sie gelten der Gemeindeleitung im Sinne der Disziplin (1Kor 5,1–13; 6,1–14) und dem Aufbau der Gemeinde. Die verschiedenen Gaben dienen alle dem einen Leib Christi.

Die Theologie des Amtes der lutherischen Kirche seit der Reformation greift auf diese beiden Aspekte zurück: auf die neutestamentliche, auch paulinische Betonung der Gaben, die alle haben, ohne eine bestimmte Einsetzung im Sinne der heutigen Ordination. Und auf der anderen Seite die Betonung der Entstehung der Ämter aufgrund von Einsetzung durch Gebet und Handauflegung in der späteren Zeit. So ist bei Luther die Auffassung vom Priestertum aller Gläubigen (oder aller Getauften) entstanden. Gerade in der Gegenüberstellung dieser beiden Entwicklungsströme im Amtsverständnis und vor allem im Leitungsamt ist die Betonung des ordinationsgebundenen Amtes zu verstehen, wie das aus CA. V hervorgeht. Dies wird durch die Lehre vom allgemeinen Priestertum nicht in Abrede gestellt. Im Gegenteil: Niemand soll in der Kirche öffentlich lehren, predigen oder die Sakramente reichen ohne ordentliche Berufung (*rite vocatus* bzw. *rite vocata*, CA. XIV). Wichtig dabei ist zu betonen, dass damit der *ordo ecclesiasticus* auch nach reformatorischem Verständnis als *iure divino* gesetzt behauptet wird. Damit ist das ordinationsgebundene Amt der Kirche nicht lediglich eine Funktion des Gemeindewillens, also sozusagen „von unten" kommend. Das bedeutet aber auch, dass durch die Besonderheit des ordinationsgebundenen Amtes der Kirche die „Gnadenstandparität" aller getauften Gläubigen nicht geleugnet und ihre Teilhabe am gemeinsamen Priestertum der Kirche nicht gemindert wird. Die Ordination verleiht nicht eine graduelle Steigerung der Taufgnade oder die Vermittlung einer Stellung exklusiver Chris-

tuspräsenz. Ordinationsgebundenes Amt und Priestertum aller Gläubigen „rufen sich gegenseitig hervor und erfordern sich gegenseitig".[3]

Durch die Ordination wird ein Pfarrer berufen zu predigen, zu taufen und das Abendmahl zu verwalten; die göttlichen Gaben sind gültig, unabhängig von der Unwürdigkeit des Amtsträgers (vgl. CA. VIII) (BA 20). Gebet und Handauflegung gehören als konstitutive Elemente zur Ordination (BA 21). Auch nach lutherischem Verständnis ist daher die Episkopé, im Sinne der über den Bereich der Einzelgemeinde hinausragenden Aufgabe der Kirchenleitung, ein ekklesiologisch unverzichtbarer Dienst, der als *iure divino* verordnet bezeichnet werden kann.

Allerdings ist darin impliziert, dass auch nichtordinierten Christen synodale Mitwirkungsrechte an der Kirchenleitung auf allen Ebenen kirchlicher Organisation zuerkannt werden. Es ist vor allem in der erwähnten Zuordnung von allgemeinem Priestertum und ordinationsgebundenem Amt begründet. Denn das Leitungsamt kann in personaler, aber auch kollegialer und synodaler Weise ausgeübt werden, wobei das synodale Element nach evangelischer Auffassung Mitwirkungsrecht Nichtordinierter einschließt.

Das Konzept der apostolischen Sukzession nehmen wir für unsere Kirche ebenfalls in Anspruch. Die Forschung hat herausgestellt, dass „Sukzession" im Sinne einer Sukzession von Bischofsweihen als grundlegende Voraussetzung für das bischöfliche Amt im Mittelalter nicht zur Geltung gebracht wurde und in den Debatten der Reformation vor den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts keine Rolle spielte. Luther sprach offen von der Notwendigkeit einer Sukzession der Amtsträger in der Kirche: „Haben nun die Apostel, Evangelisten und Propheten aufgehört, so müssen andere an ihrer Statt gekommen sein und noch kommen bis zum Ende der Welt. Denn die Kirche soll nicht aufhören, bis an der Welt Ende, darum müssen Apostel, Evangelisten, Propheten bleiben, sie heissen auch, wie sie wollen oder können, die Gottes Wort und Werk treiben".[4] Wir sprechen in diesem Sinne von der apostolischen Sukzession der reinen Lehre, nicht derjenigen über die Weihe mit Handauflegung. Weil im deutschen Luthertum bei der Reformation die Bischöfe katholisch blieben, übernahmen im Sine Luthers die Fürsten deren Funktion, und die bischöfliche Handauflegung blieb aus – anders als in den skandinavischen Ländern, wo sich diese erhalten hat.

3 Gunter Wenz, Kirche, Göttingen 2005, 93.

4 Aus: „Von den Konzilien und Kirchen" 1539 (BA 25).

Was die vieldiskutierten Fragen der Gliederung der Ämter anbelangt, müssen wir uns hier mit der Feststellung begnügen, dass das als Episkopé bezeichnete Amt Teil des Presbyter- also Pfarramtes ist und dass wir das Diakonenamt ebenfalls kennen. Dies aber nicht in der Gliederung und hierarchischen Strukturen, sondern als wesentlich für das eine Amt – sagen wir besser „besondere Amt" – von dem sich nach lutherischem Verständnis alle anderen ableiten lassen: sowohl das Amt des Episkopen als auch das Amt des Diakons.

Wir wollen im Folgenden nun etwas über die Ausübung der Episkopé sagen, wie sie nach den bisherigen Ausführungen näher bestimmt werden kann.

3. Die Ausübung der Episkopé

Innerhalb des einen Amtes von Wort und Sakrament gibt es auch in der lutherischen Kirche das regionale Amt der Episkopé. Ein solches benötigt die Gemeinschaft der Ortsgemeinden als ein übergemeindliches Amt, das die Aufsicht über mehrere Gemeinden hat. Es dient dem Zweck, für das Leben einer ganzen Kirche oder einer Region Sorge dafür zu tragen, dass die treue Ausübung des Amtes im Lichte des Evangeliums garantiert ist. Laut CA. XXVIII soll trotz der Missbräuche der weltlichen Macht durch die spätmittelalterlichen Bischöfe (die zugleich Fürsten waren) das Amt der Aufsicht in der Kirche bestehen, soweit es recht ausgeübt wird.

Das Amt der Episkopé wird als spezifische Form des einen pastoralen Amtes, des *ministerium ecclesiasticum*, verstanden und nicht als gesondertes Amt. Damit sind die Episkopen Träger des Amtes von Wort und Sakrament. Es ist das pastorale Amt mit dem besonderen Auftrag, regional, gemeindeübergreifend ausgeübt zu werden. Damit sind ihm aber spezifische Aufgaben (*propria*) zugewiesen, die nicht auf das Pfarramt auf lokaler Ebene zutreffen. Dazu gehört die Leitungsverantwortung für die Sendung der Kirche und deren verantwortliche Stimme in der Öffentlichkeit. Durch Visitationen sollen Bischöfe Wegweisung für das gemeinsame Leben der Gemeinden in der Region, für die sie zuständig sind, geben und sie in ihrem Zusammenleben unterstützen. Ihnen ist die Vollmacht und Verantwortung für die Ordination übertragen. Sie beaufsichtigen Lehre und geistliche Praxis in der Kirche,

vor allem sofern sie von Ordinierten ausgeübt wird. Sie haben die Verantwortung, Sorge zu tragen für die Treue der ganzen Kirche zur apostolischen Tradition und für die Einheit (BA/45). Im § 47 der Lunder Erklärung heißt es: „Als Amt von Wort und Sakrament ist das Amt der Episkopé nie eine rein administrative oder institutionelle Angelegenheit, sondern wird immer personal ausgeübt auf der Grundlage einer persönlichen Bevollmächtigung, Verpflichtung und Verantwortung. Das Amt der Episkopé steht im Dienst der Kontinuität des apostolischen Glaubens – gleichzeitig in und ihr gegenüber."

Evangelischem Verständnis entspricht es, dass bei der Aufgabe der Aufsicht in der Kirche die weitere Gemeinschaft dazu berufen ist, welche durch Synoden und andere kirchliche Einrichtungen die Leitungsaufgaben mit dem Episkopos teilen (synodale und kollegiale Struktur, BA/50). Zur Episkopé gehört dazu, ebenso über Lehrfragen im Leben der Kirche zu urteilen und Lehren zurückzuweisen, die im Widerspruch zum Evangelium stehen. Die Episkopé hat weiterhin die „Funktion pastoraler Aufsicht und des Dienstes der Einheit in einem größeren Bereich", d. h. auf übergemeindlicher Ebene, „der die Funktionen von Lehramt bzw. Lehrzucht, Ordination, Visitation, Kirchenordnung" zukommen. Hier kann man, weil dies auch in der Verantwortung der Kirche am Ort steht, von einer „Letztverantwortung" in diesem übergemeindlichen Leitungsdienst sprechen.[5]

Zur Einsetzung episkopaler Amtspersonen gehört die Handauflegung mit dem Gebet um die Gabe des Heiligen Geistes. In der Einsetzung kommt das Zeichen (und nur als Zeichen) der apostolischen Sukzession durch die bei der Einsetzung beteiligten Amtspersonen zum Ausdruck, an denen selbst dieses Zeichen vollzogen wurde.

Es gibt noch eine Reihe von Aufgaben, die mit dem Leitungsamt in der Kirche verbunden sind. Dazu gehört die Aufgabe, den Glauben der Kirche zu lehren und Wegweisung für das Leben der Gemeinden insgesamt zu geben. Der mit der Leitung Beauftragte soll zugleich *pastor pastorum* (Hirte der Hirten) sein und damit für solche Formen der Leitung sorgen, die echte Mitwirkung der anderen Amtsträger ermöglichen und kooperative Amtsführung fördern (BA/62). Die Wechselbeziehung zwischen geistlicher Aufsicht in der Kirche und den weltlichen Aufgaben der Organisation und Verwaltung stellt alle Kirchen vor Herausforderungen. Die lutherische

---

5 Ulrich KÜHN, Kirche, Gütersloh 1980, 194.

Tradition der „zwei Regimente Gottes" bietet Stoff für die theologische Reflexion dieses Problems. Eine weitere wichtige Frage ist, ob die administrativen Aufgaben innerhalb der kirchlichen Systeme so viel Zeit in Anspruch nehmen, dass nur wenig Raum bleibt für theologisches Urteil in Predigt und Zeugnis (BA/62).

Die Lunder Erklärung versäumt es nicht, am Schluss auch auf das persönliche Leben und den persönlichen Glauben des Amtsträgers seine Aufmerksamkeit zu richten derer, die zur Episkopé berufen sind. Dazu gehört Demut und Schlichtheit, Dienst statt Herrschaft, Verwurzelung im liturgischen Leben der Kirche, Raum für persönliches Gebet, Lernen und Erholung und damit auch ein so notwendiges Beispiel für alle Ordinierten und Laien.

Wir haben immer wieder darauf hingewiesen, dass das Leitungsamt ein geistliches Amt ist. Wie sich das konkret vollziehen kann, hat in unübertrefflicher Weise der verewigte Bischof Christian Zippert (Kassel) anlässlich einer Pfarrversammlung am 9. März 2005 in Michelsberg ausgeführt. Und das mit tiefgründigen Gedanken und präzisen Formulierungen aus seiner langen Lebenserfahrung als Gemeindepfarrer, Studiendirektor im Predigerseminar Hofgeismar, als Propst und schließlich als Bischof. Ich möchte aus diesem Vortrag mit der Überschrift „Was heißt ‚geistlich leiten'?" im Folgenden seine Schlussformulierungen zitieren.[6]

> 1. Unter „Leiten" verstehen wir zumeist und vor allem:
> Regieren, dirigieren, ja auch: diktieren, vielleicht sogar kommandieren.
> Auf Deutsch: anordnen, befehlen, gebieten, anweisen, fordern (manchmal bitten im Sinne von fordern), entscheiden, beschließen, durchsetzen, „ein Machtwort sprechen".
> „Das habe ich so angeordnet" hörte ich vor einigen Wochen von meinem Nachfolger im Bischofsamt. Ich fragte mich betroffen, ob ich in meiner Zeit als Bischof jemals etwas „angeordnet" habe. Mir fiel es schwer, dies Register zu ziehen: etwas „anzuordnen" oder gar „Machtworte" zu sprechen – in allen meinen Phasen meines Dienstes in der Kirche. Aber ich weiß: Hin und wieder ist es unausweichlich, auch in Kirche und Gemeinde. Ich kann es freilich nur als Notlösung sehen. Wichtiger, dringlicher scheint mir ein zweites Register:

6 Aus dem Typoskript des Referenten.

2. Motivieren, animieren, inspirieren, auch: informieren, interpretieren, argumentieren.
Auf Deutsch: ermahnen, ermuntern, ermutigen, anregen bis hin zu: begeistern, ja verführen (vgl. 2Kor 6,8: „als die Verführer und doch Wahrhaftigen"), fragen, erinnern, wissen lassen, erklären, erörtern, verteidigen, überzeugen.
3. Leiten heißt immer auch: moderieren, integrieren, koordinieren, kooperieren und nicht zu vergessen: delegieren.
Also: Sich abstimmen, vermitteln, versöhnen, zusammenführen und zusammenhalten, notfalls anrufen, „zusammenraufen", beteiligen, zusammenarbeiten, gemeinsam handeln, deshalb zuvor auch: zuhören, verstehen, sich einfühlen und schließlich: Macht abgeben und teilen, sich vertreten lassen (und den Vertreter schützen und stützen).
4. Leiten heißt immer wieder auch: kritisieren, provozieren, konfrontieren, kontrollieren, ja auch: polemisieren. Auf Deutsch: loben und tadeln, bestätigen und in Frage stellen, prüfen und beurteilen, nicht verurteilen und „niedermachen".
Und: herausfordern, angreifen, streiten und kämpfen.
5. Geistlich leiten nach Paulus (vgl. vor allem 1Kor 1,1–4 und 2Kor 10–13) heißt auch: tolerieren, resignieren, sich frustrieren lassen,
also: ertragen, erdulden, durchtragen, loslassen, gewähren lassen, sich zurückziehen, verzichten, schweigen,
auch: eigene Schwächen erkennen, eingestehen und überwinden – bis hin zur Eigenohnmacht,
schlicht um Entschuldigung bitten, Entschuldigung aber auch annehmen und sich daran halten.
Das alles, vielleicht auch noch anderes, was geistliche Leitung ausmacht, soll im Raum der Kirche, gleich in welchen Ämtern und Diensten geschehen:
„im Namen Gottes" bzw. „im Namen Jesu Christi"
unter Berufung auf Gott bzw. Jesus Christus
d. h.: auf Gottes Gebot,
auf das Wort Jesu Christi,
auf Schrift und Bekenntnis bzw. Tradition;
„im Geist Gottes – im Geist Jesu Christi"
d. h.: im Geist der Wahrheit (Joh 1,4)
im Geist der Freiheit (2Kor 3)
im Geist der Kraft, der Liebe und Besonnenheit (2Tim 1,7)

„Zum Nutzen aller/ zum gemeinen Nutzen" (1Kor 1,2),
zur Erbauung der Kirche
und zum Frieden (1Kor 1,4),
als Dienst, als Haushalterschaft.

> Die verschiedenen Einstellungen und Tätigkeiten bedürfen der aktuellen und individuellen Auswahl und Mischung
> je nach eigenen Möglichkeiten und Grenzen,
> je nach der Eigenart der anderen,
> je nach gewachsener Beziehung und gegebener Situation
> je nach Arbeits- und Erfahrungsbereich.
> Sie sind nicht zu erlernen und nicht durchzuhalten – das ist meine im Laufe des Berufungslebens gemachte Erfahrung –
> Ohne Hören auf das Wort Gottes
> und ohne Gebet, besonders die Bitte um den Heiligen Geist,
> allein oder in Gemeinschaft mit anderen.

Zuletzt soll nicht unerwähnt bleiben, dass sich die „Gemeinsame Kommission für den theolgischen Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Orthodoxen Kirche“ , die im Jahr 1981 mit ihrer Arbeit begonnen hat und an der ich seit 2012 als Ko-Moderator seitens des Lutherischen Weltbundes beteiligt bin, in ihren Sitzungen in Hermannstadt (2013), Tallinn (2014), Rhodos (2015) und Nicosia/Zypern (2016) mit der Frage des Amtes beschäftigt und eine beachtliche Schlusserklärung dieser Arbeit vorbereitet hat, die bei der Vollversammlung der Kommission vom 7.–14. November 2017 in Helsinki angenommen und verabschiedet werden soll. Die einzelnen Vorträge bei diesen Sitzungen, nicht zuletzt diejenigen der lutherischen Referenten/innen, sind wichtige Beiträge zur weiteren Klärung dieser entscheidenden theologischen Problematik. Zu bemerken wäre dazu, dass hier erstmals auch die Frage der Frauenordination und des Amtes der Frauen in der Kirche offiziell diskutiert wurde.

Fachtagung

„Die Bedeutung der Reformation für die protestantische Theologie" (Hermannstadt, 7. Oktober 2017)

Philipp Melanchthons Beziehungen zur evangelischen Kirche in Siebenbürgen

Hermann Pitters

In der gesamten protestantischen Welt wird in diesem Jahr des 500. Gedenktages von Martin Luthers Thesenanschlag und der damit beginnenden Reformation gedacht. Für die Evangelische Kirche in Siebenbürgen tritt bei diesem Gedenken neben die dominierende Gestalt Luthers auch jene seines engen Mitarbeiters Philipp Melanchthon, der das hiesige Reformationswerk in vieler Hinsicht entscheidend mitbestimmt hat.[1] Als Verfasser der wichtigsten evangelisch-lutherischen Bekenntnisschrift, der „Confessio Augustana" (1530) und der dazu gehörigen „Apologie" (1531) hat Philipp Melanchthon als reformatorischer Lehrer für alle evangelischen Kirchen bleibende Bedeutung. Er hat sie auch für die Geschichte des Protestantismus in Siebenbürgen. Für uns ist einer seiner Gedanken innerhalb seiner Ekklesiologie heute besonders aktuell. Er hat ihn in Briefen nach Siebenbürgen, aber auch in der Vorrede zur grundlegenden siebenbürgischen Reformationsschrift, dem Kronstädter „Reformationsbüchlein", das er im Jahr 1544 in Wittenberg

1 Vgl. hierüber Ludwig Binder, Melanchthon in der siebenbürgischen evangelischen Kirche: ThLZ 102 (1977); Erich Roth, Die Reformation in Siebenbürgen, 2 Bände, Köln/Graz 1962 u. 1964 (Siebenbürgisches Archiv Bd. 2 und 4); Karl Reinerth, Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen (Studia Transylvanica Bd. V), Köln/Wien 1979.

neu herausgab, deutlich geäußert: Im Verlauf der Geschichte handelt Gott mit seinem Volk in der Weise, dass er in Zeiten des Gerichtes jeweils noch einen kleinen Rest seiner Kirche bestehen lässt; daraus erweckt er sich, gemäß seinem gnädigen Willen, ein neues Volk, das ihm dient, und mitten im Untergang setzt er in solchem Rest einen neuen Anfang. Das ist ein großer Trost in Zeiten der Krise, in Zeiten des Gerichtes. Hier fühlen wir uns durch Philipp Melanchthon heute unmittelbar angesprochen.

Im Folgenden will ich versuchen, zunächst eine summarische Skizze des Lebensweges Melanchthons zu zeichnen und kurz einige Grundzüge seiner Theologie darzustellen. Vor diesem Hintergrund will ich dann im zweiten Teil in einem Überblick auf Melanchthons Beziehungen zu Siebenbürgen eingehen. Zum Schluss folgt noch eine kurze Besprechung einer Stammbuch-Eintragung Melanchtons für einen siebenbürgischen Studenten.

1. Zur Biographie und Theologie Philipp Melanchthons

Geboren wurde Philipp Melanchthon am 16. Februar 1497 in der damals pfälzischen Stadt Bretten. Er wuchs in gehobenen, bürgerlichen Verhältnissen auf und erfuhr eine sorgfältige Ausbildung. Mit acht Jahren verlor er seinen Vater. Er kam zu den Großeltern nach Pforzheim, wo er unter die Obhut seines Großonkels, des berühmten Humanisten Johannes Reuchlin genommen wurde, der den Grund seiner Sprachkenntnisse des Griechischen und des Hebräischen legte. Dieser änderte auch seinen deutschen Familiennamen Schwarzerdt nach Humanisten-Art in den Namen Melanchthon. Schon als 12jähriger bezog Melanchthon die Universität von Heidelberg und später die von Tübingen, wo er mit 17 Jahren zum Magister promoviert wurde. Durch humanistische Veröffentlichungen wurde er bekannt und bereits mit 21 Jahren erging an ihn der Ruf auf die an der Wittenberger Universität errichtete Professur für Griechische Sprache. In seiner Antrittsvorlesung im August 1518 wies er neue Wege für die humanistisch-philosophische Ausbildung der akademischen Jugend. Luther hatte zunächst einige Vorbehalte, aber bald kam es zu einer dauernden Freundschaft und Zusammenarbeit. 1519 wurde Melanchthon zum *Baccalaureus biblicus* promoviert und erhielt damit das Recht, neben seinen philosophischen auch theologische Vorlesungen zu halten. Aus einer Vorlesung über den Römerbrief erwuchsen

seine im Jahre 1521 erschienenen, an Luthers reformatorischen Grunderkenntnissen ausgerichteten *„Loci communes“*, die innerhalb von vier Jahren 18 Auflagen erlebten und an denen er später in mehreren erweiterten Ausgaben weitergearbeitet hat. In das Jahr 1520 fiel seine Eheschließung. Der Ehe erwuchsen vier Kinder.

Für die Wittenberger Universität hatte Melanchthon große Bedeutung. Auf vielen Wissensgebieten veröffentlichte er Studien und Schriften; er wurde zum Wegweiser zur Errichtung neuer Schulen, für die er entsprechende Ordnungen schuf und Schulbücher verfasste: Neben einer griechischen und einer lateinischen Grammatik sind es ausführliche humanistische Schulbücher über Rhetorik, Dialektik und Ethik, aber auch naturwissenschaftliche Lehrbücher über Anatomie, Psychologie und Physik sowie Weltgeschichte. Das gesamte Wissen seiner Zeit spiegelt sich in diesen Veröffentlichungen. In das Jahr 1527 fällt die Herausgabe eines Kommentars zum Kolosserbrief und die Teilnahme an Kirchen- und Schulvisitationen. Aus dieser Arbeit erwuchs seine Schrift „Unterricht der Visitatoren“ (1528), die die Grundlage war für viele evangelische Kirchenordnungen.

Auf dem Reichstag von Augsburg 1530 legten die evangelischen Stände dem Kaiser Karl V. die von Melanchthon formulierte Augsburger Konfession vor, die zur wichtigsten evangelisch-lutherischen Bekenntnisschrift geworden ist. Sein Hauptaugenmerk galt dem Suchen nach einem Ausgleich zwischen den gegensätzlichen theologischen und kirchlichen Lagern. Als die Gegenseite mit ihrer „confutatio“ eine Widerlegung vornahm, verfasste Melanchthon eine sehr ausführliche „Apologie“, in der die evangelische Wahrheit auf Grund der Heiligen Schrift und der gesunden kirchlichen Tradition meisterhaft verteidigt wurde. Bei den Religionsgesprächen 1540/41 in Worms und in Regensburg 1545/46 traf Melanchthon auch mit Calvin zusammen, mit dem er in verständnisvolle Verbindung trat. Dem Ausgleich der Wittenberger mit den Schweizern, aber auch jenem mit den Altgläubigen (etwa über die Rechtfertigungslehre) galten seine Bemühungen. Freilich erwuchsen ihm gerade dadurch auch – nach Luthers Tod 1546 – viele Verdächtigungen, die nach dem Interim 1548 zu innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten führten. Das bereitete Melanchthon Unruhe und Schmerzen. Am 19. April 1560 starb er in Wittenberg, wo er an Luthers Seite in der Schlosskirche beigesetzt wurde.

Wir haben eingangs auf einen Aspekt des Kirchenverständnisses bei Melanchthon hingewiesen. Er betont, dass die Kirche eine Gemeinschaft unter dem Kreuz ist, die sich durch Gottes Gnade auf ihrem Weg durch die Geschichte immer wieder aus einem „heiligen Rest" erneuert. Melanchthon unterstreicht die Sichtbarkeit der Kirche als Gemeinschaft derer, die sich zur reinen Lehre bekennen und sich an die von ihm eröffnete Heilsordnung und an sein Wort halten. Quelle der christlichen Lehre ist für Melanchthon allein die heilige Schrift. Die kirchliche Überlieferung, die Bekenntnisse der alten Kirche und die Zeugnisse der Kirchenväter müssen an der Bibel in sachgemäßer Interpretation geprüft werden. Dabei hat das kirchliche *Lehramt* eine besondere Bedeutung. Auch ist das Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit wichtig. Diese trägt Verantwortung, nicht nur dafür, dass die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs eingehalten werden, sondern sie ist Hüterin „beider Tafeln des Gesetzes". Wichtig und aufschlussreich für Melanchthons Theologie ist auch die Erörterung über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Das Wort Gottes ergeht an den Menschen in beiden Gestalten: als ordnendes und forderndes Gesetz, aber auch als rettende Zusage im Evangelium. Christliche Erkenntnis besteht gerade in der Fähigkeit, Gesetz und Evangelium zu unterscheiden, beide aber nicht miteinander zu vermischen oder zu vertauschen. Dabei enthält das Evangelium immer auch einen Bußruf und das Gesetz auch die Eröffnung eines sinnvollen, gottgewollten Lebens. In der *Rechtfertigungslehre*, die den „Artikel bildet, mit dem die Kirche steht und fällt", geht es Melanchthon unter anderem um die Frage, ob der Gerechtfertigte als gerecht erklärt wird (als „justum reputari") oder ob er durch den Rechtfertigungsakt auch wesentlich gerecht gemacht (als „justum fieri") wird. Melanchthon entscheidet sich eher für die Gerecht-Erklärung, für die Rechtfertigung als einen sogenannten „forensischen" Akt, wobei die Heiligung dann aufgrund des Wirkens des Heiligen Geistes zu einem gesonderten göttlichen Akt wird. Dabei besitzt der Glaubende die Wahlfreiheit des Willens in äußeren Handlungen und zur Erfüllung der bürgerlichen Gerechtigkeit; jedoch im Blick auf das Heil unterliegt er der Erbsünde und der Unfähigkeit zum wahrhaft Guten. Da bleibt er unfrei und ganz auf die Gnade angewiesen, die er im Glauben geschenkt erhält. Wichtig für Melanchthons Theologie ist dabei aber ihre enge Verbindung mit der wissenschaftlichen Bildung. Zum Theologiebetrieb gehört notwendig auch methodische For-

schungsarbeit und humanistisches Fachwissen, die Bejahung einer gesunden, nüchternen Rationalität. Wäre das nicht der Fall; würden Irrlehrer und Schwärmer in die Kirche eindringen. Genaue Kenntnisse in den alten Sprachen, klare, eindeutige Begriffsbestimmungen (Grundbegriffe; „Loci communes"), wissenschaftliches Bibelstudium an den Urtexten, philosophisch-geordnete Methode, klare Disposition und gedankliche Ordnung sind nötig.

2. Zu Melanchthons Beziehungen zu Siebenbürgen

In diesem kurz bemessenen Vortrag kann selbstverständlich nicht in allen Details über die Verbindungen zwischen Siebenbürgen und dem großen Wittenberger Lehrer, die sich etwa über die Zeit 1540 bis 1560 erstrecken, die Rede sein. Wir werden uns mit einigen chronologisch geordneten Streiflichtern begnügen, aber einige Texte, vor allem Briefe in deutscher Übersetzung zitieren. Zum Schluss will ich kurz auf ein interessantes Autograph Melanchthons eingehen, das sich in einem Buch in der Bibliothek des Teutsch-Hauses befindet.

2.1

Bis zu Melanchthons Tod 1560 hatten über hundert Siebenbürger in Wittenberg studiert. So gab es viele persönliche Beziehungen, die sich in Briefen, aber auch im Vorhandensein einer sehr großen Anzahl von Melanchthons Schriften in siebenbürgischen Bibliotheken zeigen.[2] Mit Recht weist Adam Dankanits darauf hin, dass Melanchthon „der bekannteste Autor im Siebenbürgen des 16. Jahrhunderts" war; wobei „von seinen Werken weniger die theologischen Schriften, sondern vielmehr seine für Schulzwecke bestimmten philologischen Abhandlungen verbreitet gewesen" sind.[3] In Klausenburg bzw. in Kronstadt sind auch insgesamt vier theologische Werke Melanchthons nachgedruckt worden, außerdem seine lateinische Grammatik einmal in Klausenburg und zweimal in Kronstadt, dazu hier auch sein Werk „Brevia praecepta de moribus recte formanda".[4]

2 Adam Dankanits, Lesestoffe des 16. Jahrhunderts in Siebenbürgen, Bukarest 1977.

3 Dankanits, Lesestoffe (s. Anm. 2), 52.

4 Dankanits, Lesestoffe (s. Anm. 2), 55.77.78.

2.2

Die erste namentliche und offizielle Berufung auf Melanchthon erfolgte im Juni 1543 auf dem Siebenbürgischen Landtag in Weißenburg. Da legten die Kronstädter die von ihrem Ratsherrn Mag. Johannes Honterus ausgearbeitete Apologie der zu Jahresbeginn gedruckten Reformationsordnung („Reformatio Ecclesiae Coronensis ac totius provinciae Barcensis") vor. In dieser, in der Druckerei des Honterus herausgegebenen Schrift, wurde auf das Vorbild vieler berühmter Städte hingewiesen. Im Abschnitt „Von der Taufe" wird ausdrücklich gesagt: „Was das Sakrament der Taufe betrifft, so halten wir uns an die Wittenbergische Kirchenordnung".[5] In der Apologie nun erfolgt erstmalig die Nennung des Namens Philipp Melanchthons (nicht Luthers) als auf einen allbekannten Gelehrten, unter dessen Autorität man sich stellt. Da heißt es bei den Ausführungen über die Winkelmesse: „Was unsere Meinung über die Messe betrifft, so würden wir wünschen…, dass diejenigen, die eine ausführliche Erklärung hierüber haben wollen, aus den Büchern des hochgelehrten Philipp Melanchthon und anderer bewährtesten Theologen sich ausführlichere Urteile holen mögen. Denn wir sind von ganz gleichen Gründen geleitet wie diese".[6]

2.3

Nicht zufällig wandte sich der Hermannstädter Stadtpfarrer Matthias Ramser noch im Sommer des gleichen Jahres 1543 brieflich an die Wittenberger Reformatoren Luther und Bugenhagen und ganz besonders auch an den berühmten Professor Philipp Melanchthon mit der Frage nach dem richtigen Vorgehen beim Durchführen der Kirchenerneuerung, wobei er auch die Kronstädter Ordnung, das von Johannes Honterus im Frühjahr herausgegebene „Reformations-büchlein" zur Begutachtung vorlegte. Im September antworteten die drei Reformatoren in positiver Weise. Luther lobte die Kronstädter Ordnung. Melanchthon ging in seinem Brief ausführlich auf die

5 Oskar Netolicka, Johannes Honterus ausgewählte Schriften, Wien/Hermannstadt 1898, 14: „Quod ad sacramentum baptismi altinent, ordinationem Wittenbergensem secuti […]".

6 S. Ludwig Binder, Johannes Honterus. Schriften – Briefe – Zeugnisse, Bukarest 1995, 195. S. auch Netolicka, Johannes Honterus (s. Anm. 5), 38: „Quantum ad rationem de missa altinet, […] optaremus ut ex libris doctissimi Melanthonis ac aliorum iudicia probatissimorum theologorum pleniorem declarationem, qui vellet, perferent."

Fragen Ramsers ein: Er legt ihm den Unterricht der Jugend ans Herz, aber auch die Erwachsenen sollen im Glauben unterwiesen werden. Er nennt für die Unterweisung einige einzelne Artikel („loci") der „heilsamen Lehre". Die Reformation beginnt mit der deutlichen Erkenntnis und gehorsamen Befolgung der Weisungen Christi. Zum Schluss bittet er Gott, dass er den Rest seiner Kirche bewahre und nicht zulasse, dass der Name Christi untergehe.

Der gesamte Text dieses Melanchthon-Briefes lautet:

„Philipp Melanchthon an den Ehrwürdigen Pfarrer von Hermannstadt, den Mann von ausgezeichneter Gelehrsamkeit und Frömmigkeit Mathias Ramassi.

Ein vorzüglicher Trost in großen Unglücksfällen ist es, gleichsam auf einen Hafen auszublicken, nämlich zu wissen, dass Gott für uns sorge und dass wir ihn recht anrufen. Diesen Trost wollen wir nun in diesen Türklichen Wirren und anderen Sorgen gebrauchen. Es lodert der ganze Erdkreis in allgemeinem Feuer, in dem Gott doch nicht zulässt, dass seine Kirchen gänzlich vernichtet werden, und das öffentliche Übel mildern wird, wenn wir ihn wieder anzurufen lernen werden und den Aberglauben ablegen.

Über die Gebräuche unserer Kirche kann nach Anhörung derer, die sie gesehen haben, klarer erzählet werden, als dass sie beschrieben werden können. Unsre hauptsächliche Sorge aber sei, dem Volke die Lehre unverfälscht und heilsam zu überliefern. Und zwar ist die Jugend an den Katechismus zu gewöhnen. Die Erwachsenen, die besonderer Mahnungen bedürfen (denn es sind viele Unverständige), sind über den Glauben zu prüfen, und sie sind in der besonderen Unterredung zu unterrichten, die man die Beichte nennt. Beide aber, Junge und Alte, sind durch klare und durchsichtige Predigten über die Summe des christlichen Glaubens zu unterrichten, wo der Stoff klug zu suchen ist, der dem Sinne des Volkes nützt: wie die Stücke über die Buße, über den Glauben, über die Anrufung, über das Kreuz, über die von Gott vorgeschriebenen Werke, über den Unterschied wahrer und abergläubischer Frömmigkeit. Ausführlicher hat dir, glaube ich, der Pfarrer unserer Kirche geantwortet. Mir gefällt auch die Kronstädter Kirchenordnung und ich bitte den ewigen Vater unsers Herrn Jesu Christi, dass er den Rest seiner Kirche bewahre, und dass in Ungarn und Deutschland sein Name nicht vertilgt werde. Ich hoffe auch, dass die Flamme seines Evangeliums aufgegangen sei, dass die Frommen einen Trost in so großem Elend haben, und dass deren Lehre zur Bewahrung wahrer Religion diene in dieser Verwüstung, bis Gott wiederum den Türken aus diesen Gegenden hinaustreiben wird. Denn nicht lange werden sie in Ungarn und dem übrigen Europa wüten.

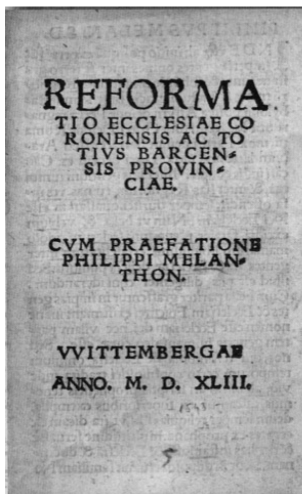
Lebe wohl und glücklich und schreibe wieder. 3. September 1543".[7]

7 Joseph Dück, Geschichte des Kronst.dter Gymnasiums (Anhang: Briefe aus der Zeit der Reformation), Kronstadt 1845, 26.

Wir merken, wie dieses ganze Schreiben in die damalige politische Situation in Siebenbürgen eingebettet ist. Das weitere Vordringen der Türken ist anvisiert, die äußeren Verhältnisse sind unsicher. Da ist die erneute Hinwendung zu Gott und das Befolgen der Einladung durch das Evangelium im Reformationswerk wichtig. Wir bemerken hier den wichtigen und für die Briefempfänger tröstlichen Hinweis auf den „Rest" der Kirche, den Gott erhalten werde.

2.4

Das gleiche Motiv finden wir dann auch in der Vorrede Melanchthons zur Wittenberger gedruckten Ausgabe der Kronstädter Reformationsordnung in der Offizin von Joseph Klug im Herbst des gleichen Jahres 1543.[8]


REFORMATIO ECCLESIAE CORONENSIS AC TOTIUS BARCENSIS PROVINCIAE.

CVM PRAEFATIONE PHILIPPI MELANTHON.

VVITTEMBERGAE

ANNO. M. D. XLIII.

Offenbar war diese siebenbürgische Kirchenordnung für Melanchthon so interessant und er hielt sie für so wichtig, dass er sie auch in Deutschland in weiten Kreisen bekannt machen wollte. In seinem kurzen Vorwort stellt Melanchthon die Reformation in Siebenbürgen wieder in einen gro-

8 C. G. Bretschneider, Philippi Melanchtonis opera omnia. Corpus Reformatorum, Halle 1837f., 172. (Deutsche Übersetzung: Julius Gross, Deutsche Übersetzung des Reformationsbüchleins für Kronstadt und das ganze Burzenland 1543 und der Apologie des Johannes Honterus, Beiheft zu Bd. VIII der Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt, Kronstadt 1927, 26f.).

ßen weltgeschichtlichen Kontext. Seit Menschengedenken haben Völker und Reiche einander abgelöst. Von den Babyloniern über die Assyrer und Perser zu den Griechen und Römern bis hin zu den Sarazenen und Arabern und schließlich zu den Türken reicht die Abfolge der Herrschaften, inmitten deren aber das Volk Gottes als kleine Schar lebt und durch alle Gerichte hindurch geführt wird und zwar so, dass jeweils ein kleiner Rest erhalten bleibt, der den drohenden Untergang überdauert: Das ist ein Trost auch für die Gegenwart, besonders auch für die Kirchen in Ungarn, die sich dem Evangelium zuwenden, in der Gewissheit, dass die Kirche bleiben wird, wenn Gott ihr als einem kleinen Rest beisteht.

Der gesamte Text lautet:

> „Von Anfang an, seitdem Reiche entstanden sind, haben die Völker gegen einander mit dem Schwerte gewütet, und dann sind traurige Veränderungen der Reiche eingetreten. Zuerst haben die Babylonier, dann die Assyrer, dann die Perser regiert. Diesen sind die Griechen gefolgt. Dann die Römer, Parther, Sarazener, die Räuber der Araber, dann sind die Türken fern von den Bergen des Kaukasus herausgebrochen. Über diesem Gewirr der Völker und bei diesem Sturz der Reiche zeigt die Geschichte selbst, dass die Kirche Gottes immer schwer erschüttert worden ist. Denn wie Kriege und Zerstörung der Städte verhängnisvolle Strafen von Verbrechen, Götzendienst, Leidenschaften und Grausamkeiten unter den Völkern sind, so büßen auch Kirchen ihr Vergehen. Aber dies sollen Fromme sorgsam bedenken: wenn Kriege in gleicher Weise gegen unfromme Völker und gegen die Kirche wüten, meinen die Epikuräer, die Kirche Gottes sei ein unnützer Name und es gebe keine Fürsorge Gottes gegen irgend einen Teil des Menschengeschlechtes. Aber wir, die wir Zeugnisse über die Kirche aller Zeit, durch sicheren Ratschluss Gottes überliefert, von Anfang an in den prophetischen Schriften haben, mögen aus den früheren Beispielen lernen, dass Gott immer einen so zu sagen aus der gemeinen Menge herausgezogenen Rest behalten und durch diesen Kirche und Lehre erneuert habe, sowie er in der Sintflut die Familie Noahs erhalten hat, dass sie der Samen für die Erneuerung der Kirche sei. So als das jüdische Volk nach Chaldäa geführt wurde, wurden Daniel, Zacharias und eine große Menge erhalten. Aber das ist zu beklagen: nicht oft wird die alte Blüte hergestellt nach jenen außerordentlichen Veränderungen. Nach der Sintflut welch große Schwäche des Menschengeschlechts, welch große Entstellung der Erde ist gefolgt! So war nach der Rückkehr des jüdischen Volkes aus Chaldäa niemals ein solcher Glanz des Reiches wie zur Zeit Davids oder Hesechias. Wir sollen also lernen, dass diese Veränderungen der Reiche Strafen der Sünden seien, und wir sollen zur Buße und zum Glauben erweckt werden, damit Gott die Strafen mildere und er uns als seinen Rest erhalte. Am meisten aber mögen die, die in solcher Verwüstung die Kirchen leiten, diesen Trost dem Volke spenden, dass sie nicht glauben sollen,

dass das ganze Menschengeschlecht von Gott gänzlich preisgegeben sei, sondern sollen bei diesen so großen Übeln auf irgend einen Hafen bedacht sein, an die Beispiele aller Zeiten und die Ursachen des Unglücks denken und die in diesen Sorgen kämpfende Kirche und sollen zum Wort des Evangeliums ihre Zuflucht nehmen und wissen, dass die Kirche bleiben wird, wenn Gott ihr beisteht, sie erhört, den Rest und eine Versammlung erhöret, wo das Wort des Evangeliums bleibt. Wie Christus klar bezeugt hat Joh. XV: ‚Wenn ihr in mir bleiben werdet, werden auch meine Worte bei euch bleiben, ihr werdet erlangen, was ihr wollet, und es wird euch bleiben.' Und wahrlich einem gesunden Sinn kann kein anderer Trost gegeben werden, worin er sich beruhigen kann, als diese Lehre, welche diesen Hafen zeigt, nämlich Christum.

Was nützt es Ungarn, das in so vielen Jahrhunderten für uns die Waffen geführt hat, ihm eine wechselseitige gebührende Verteidigung zu versprechen? Was nützt es, die gemeinsame Lage des Menschengeschlechts zu beklagen, das insgesamt dem Tod und verschiedenen Schicksalsfällen ausgesetzt ist, wie es im Gedicht heißt: Es steht fest und besteht ein ewiges Gesetz, dass nichts Geschaffenes besteht. Dies erleichtert unsere Trauer nicht, sondern ein Hafen ist ihm zu zeigen und was das Ende der Sorgen sein werde und ob Gott in diesem Elend für uns sorge, wie er selbst sagt: ‚Rufe mich in der Trübsal an und ich werde dich erretten und mich verherrlichen.' Fromm und weise also handeln etliche Kirchen in Ungarn, welche dafür sorgen, dass die Lehre gereinigt werde, und dass das Volk in diesem Elend einen sicheren Trost höre und unter diesen nicht der Name Christi vernichtet werde. Und es ist wahrlich kein Zweifel, dass Gott an diesen Orten sich einen Rest, einige Versammlungen, einige Studien, einige Schulen erhalten wird, wo der Aberglaube beseitigt und das Wort des Evangeliums erhört und Gott recht angerufen wird im Vertrauen auf den Mittler, seinen Sohn. Deshalb mögen die Frommen allenthalben sich Mühe geben, dass sie für ihre Kirchen in rechter Weise sorgen."

2.5

Im April 1544 wurde Johannes Honterus, bis dahin Stadtrat und Organisator des städtischen Schulwesens, unter dramatischen Verhältnissen zum Stadtpfarrer von Kronstadt gewählt. In seinen Bedrängnissen wandte er sich ebenfalls an Luther, Melanchthon und Bugenhagen nach Wittenberg. Auch er hat von den Genannten mehrere Briefe erhalten und darin Trost und Weisung erfahren. Von Melanchthon sind zwei Briefe an Honterus erhalten geblieben (vom 12. März und vom 24. Juni 1544). In beiden Schreiben begegnet das von Melanchthon so gerne gebrauchte Motiv des „Restes" und der Allwirksamkeit Gottes in der Geschichte. Im März schrieb Melanchthon:[9]

9 Dück, Geschichte des Kronstädter Gymnasiums (s. Anm. 7), 32f.

„An den berühmten, an Bildung und Tugend vortrefflichen Mann, Herrn Johannes Honterus, den Vorsteher der Studien und der frommen Lehre in der Stadt Kronstadt in Siebenbürgen.

Sei gegrüßt, mein Herr. Ich freue mich über dein Wohlwollen mir gegenüber, das ich aus allen deinen Briefen und literarischen Werken, die du mir schicktest, erkannt habe. Aber noch mehr freue ich mich über die Sache der Kirche, dass du in den großen Unglücksfällen Ungarns durch göttliche Fügung so gestärkt wurdest, dass du die Lehre der Kirche und fromme Studien dort einrichten konntest. Und ich bitte Gott, er möge dich leiten und deinen Bemühungen beistehen. Du erinnerst dich an den Ausspruch des Paulus: ‚Gott aber ist es, der beides in euch bewirkt, das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen.' Dieser Ausspruch hat mich oft in den Schwierigkeiten, die wir durchstehen, und auch anderwärts aufgerichtet und getröstet. Durch göttliche Fügung ist das Licht der Lehre entfacht, und der Weitergang ist begonnen. Dazu hat Gott selbst geholfen, damit das Weitere durch Gottes Gnade von den Menschen aus geschieht. Wahrhaftig, der größte Teil des menschlichen Geschlechts stürmt rasend in die Rotte der Frevler und erregt den Zorn Gottes. Indessen erwählt Gott aus der Welt seine Kirche, der er seine Gnade erweist, und die richtig lehrt, ihn anruft, ihm gehorsam ist und das Bekenntnis mit Tugend schmückt. Daher bezeugen wir diese Verheißung mit göttlicher Hilfe. Und obschon die türkischen Waffen nicht euch allein, sondern auch unser Deutschland mit großen Verwüstungen bedrohen, zweifle ich dennoch nicht, dass Gott sich Reste seiner Kirche und fromme Studien erhalten wird. Und dafür wird die Freundschaft und der Verband unseres Ordens, das heißt jener der Literaten nützlich sein. Daher sollen wir uns zum Nutzen der Kirche mit größerem Eifer zusammenschließen. Dich aber liebe ich von Herzen! Ich vernahm also nichts von den Verleumdungen, von denen du schriebst, auch wenn sie hier verbreitet worden wären. Wisse aber, nichts von diesem Gefabel ist mir bisher zu Ohren gekommen. Auch beachte ich mit Fleiß, was Thukydides im sechsten Buch seiner Historien geschrieben hat: ‚Fürwahr, Verleumdung ist nicht vernünftig, und was einer über den anderen herzieht, ist weder zu hören, noch zu billigen!' Zum Schluss bitte ich dich dringend, wenn ihr Landkarten über eure Gegenden habt, mir sie bekannt zu machen. Wir sehen, wie Reiche durch unglückliche Veränderungen zusammenstürzen, die, wenn sie die Kirche auch hart erschüttern, uns gleichwohl fromm auf die Hilfe und auf das Heil von Gott hoffen lassen. Lebe wohl.

Am Tag des Gregorius im Jahre 1544 Philippus Melanthon"

Wegen seines tröstlichen, aufrichtenden, ja freundschaftlichen Inhalts, zitieren wir den Brief vom 24. Juni hier ganz:[10]

„An den berühmten und durch Bildung und Frömmigkeit ausgezeichneten Mann, Herrn Johannes Honterus, seinem treuesten Freund in Kronstadt in Siebenbürgen.

Salve Domine!
Für alle Reiche und Städte gibt es verhängnisvolle Zeitabschnitte, in deren Wirren dennoch der ewige Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi sich eine ewige Kirche sammeln wird. Daher mögen wir unsere Bestrebungen für die Wissenschaften und das Evangelium nicht einstellen, obwohl wir sehen, dass (ganze) Reiche sich verändern. Dennoch war unser Bemühen und das Eure in dem Herrn nicht vergeblich. Gott möge uns und Euch in der Verbreitung der ehrenvollen und heilbringenden Lehre beistehen. Menschlichen Schutz achte ich für nichts. Dennoch aber wird Gott einige Freistätten den Kirchen und Wissenschaften bereiten, wie beim Propheten geschrieben steht: ‚Ich habe mein Wort in Deinen Mund gelegt und mit dem Schatten meiner Hand Dich beschützt, damit Du für den Himmel pflanzest.' Richtet Euch an diesem Troste auf. Ich hoffe aber, dass die Gebiete Pannoniens (Ungarns) nach einiger Zeit ihre Freiheit aufs Neue zurückgewinnen werden.

Lebe wohl! Am Tage Johannes des Täufers, unseres sehr treuen Berufsgenossen 1544. (Die Johannis Baptistae collegae nostri carissimi).

(Nachschrift) Meinem Freunde Val. Wagner, der eine Katechesis schreibt, wünsche ich Glück, und ich werde gern die Herausgabe fördern."

2.6

Aufschlussreich ist auch der weitere Briefwechsel des Hermannstädter Stadtpfarrers Matthias Ramser mit den Wittenberger Reformatoren. Er wandte sich im Dezember 1544 wieder an Luther, Melanchthon und Bugenhagen in Fragen der Abendmahls-Praxis (es ging u. a. um die Elevation von Brot und Wein in der Abendmahlsfeier), der Handhabung der Einzelbeichte und des rechten Umganges mit Bildern in der Kirche.[11] Auch hierüber kamen klärende Antwortschreiben aus Wittenberg, die aber nicht erhalten sind und deren Inhalt nur aus darauf folgenden Entscheidungen und Weiterentwicklungen erschlossen werden kann.

10 Dück, Geschichte des Kronstädter Gymnasiums (s. Anm. 7), 32f.

11 Matthias Ramsers Brief vom 24. Dezember 1544 veröffentlicht in: Roth, Reformation (s. Anm. 1), Archiv 2, 160f.

2.7

Einen besonderen Problemkreis berühren die Beziehungen des Kronstädters Valentin Wagner zu Melanchthon. Schon in seinem Brief an Honterus vom 24. Juni 1544 hatte Melanchthon an Wagner Grüße bestellt und ihm seine Hilfe bei der Veröffentlichung seiner griechischen „Katechesis" zugesagt. (Es handelt sich um einen über 200 Seiten umfassenden Katechismus).[12] Wagner stand nach seiner Rückkehr von seinem Wittenberger Studium, wie Honterus und Ramser, im Briefverkehr mit Melanchthon.[13] Die von Wagner ihm empfohlenen Studenten unterstützte er. Im Jahr 1553 reiste Wagner – er war 1549 Nachfolger des Honterus im Kronstädter Stadtpfarramt geworden – wieder nach Wittenberg, wo er zum Magister promoviert wurde. Noch im gleichen Jahr 1553 veröffentlichte er in seiner Druckerei außer einer Ausgabe der lateinischen Grammatik, eine Schrift Melanchthons gegen die Irrlehre des Francesco Stancaro (dieser hatte sich 1549–1551 in Hermannstadt aufgehalten, später, im Jahr 1557 kam er wieder hierher).

2.8

Auch sonst hat Melanchthon eine ganze Reihe von Siebenbürgern gefördert. Er war für sie ein vielgesuchter Ratgeber. Manche waren auch Gäste in seinem Hause. Für Georg Hutter aus Hermannstadt schrieb er an den Hermannstädter Rat: „er lernt fleißig die Lehre der Kirche Gottes und übt sich in den Sprachen und der Philosophie" und riet, dessen Verwandte zu ermuntern, ihn noch weiter zu unterstützen, damit er länger studiere.[14] Einem Kronstädter, der nach Hause reiste, stellte er einen Empfehlungsbrief aus, man solle sie – er reiste zusammen mit einem Ungarn – frei ziehen lassen, sie führten nur Bücher und Kleider mit sich, „sie haben löblich studiert und allezeit ehrlich gelebt."[15]

12 Vgl. Andreas Müller, Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus, Kronstadt 1550, Köln u. a. 2000.

13 Vgl. Philipp Melanchthons Briefe an Valentin Wagner bei Dück, Geschichte des Kronstädter Gymnasiums (s. Anm. 7), 41.44, und Valentin Wagners Brief an Melanchthon (42), sowie den Brief eines von Melanchthon bestellten Gutachtens des griechischen Katechismus an diesen (38).

14 Dück, Geschichte des Kronstädter Gymnasiums (s. Anm. 7), 34f.: „Talem esse Georgius Hutter comperi Ingenis bons et modesto praeditus est et doctrinam Ecclesiae Dei studiose didicit et adjecit linguarum et Philosophiae exercitia."

15 Bretschneider, Philippi Melanchtonis opera omnia (s. Anm. 8), IX, 909, zitiert bei Friedrich Teutsch, Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, Bd. 1, Hermannstadt 1921, 264.

2.9

Vom alten Melanchthon rührt auch noch ein letztes offizielles Gutachten her, das von kirchengeschichtlicher Bedeutung geworden ist. Im Jahr 1557 war es auch in Siebenbürgen zu Auseinandersetzungen über das Abendmahl gekommen.[16] Um eine Einigung zu erzielen, wurde für den 13. Juni 1557 eine gesamt-siebenbürgische Synode nach Klausenburg berufen. Der sächsische Superintendent Matthias Hebler hatte dazu in Anlehnung an Melanchthons „Confessio Saxonica" (1553) eine Einigungsschrift erstellt. Sie trägt den Titel „Consensus doctrinae de sacramentis Christi pastorum et ministorum ecclesiarum inferiori Pannonia et nationis utriusque in tota Transylvania".[17] Es ist ein 14 Seiten umfassendes Aktenstück mit ausführlichen biblisch-exegetischen Darlegungen zum Abendmahls- und Taufverständnis und vielen Bezugnahmen auf griechische und lateinische Kirchenväter. Dabei steht Melanchthons irenisch-ausgleichende, auf Verständigung ausgerichtete Theologie deutlich im Vordergrund. Diese Schrift wurde 1557 Melanchthon zur Begutachtung geschickt. Im Auftrag der sächsischen Nationsuniversität reiste das Synodalmitglied Thomas Bromelius mit einer reichen Ehrengabe (einer antiken Goldmünze und einem 10 Dukaten schweren Goldstück) zu Melanchthon. Dieser antwortete ausführlich in echt verständnisvollem und versöhnlichem Ton und mahnte zum Frieden und zu brüderlicher Verständigung. Der Text seines an die Synode gerichteten ausführlichen Schreibens lautet:

> „Jeder Christenmensch muss die gesamte Glaubenslehre kennenlernen und für sich festlegen, wenn er denn Mitglied der wahren Kirche Gottes sein will. Er muss genau erwägen, welches und wo die wahre Kirche ist, und dieses entsprechend der Aussage: Ich glaube, dass eine katholische Kirche als Gemeinschaft der Heiligen besteht.

16 Hierüber Ludwig BINDER, Die frühesten Synoden der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, in: Franklin C. Fry (Hrsg.), Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stuttgart 1967; Gustav GÜNDISCH, Zur Vorgeschichte der Spaltung im siebenbürgischen Protestantismus, in: Kirchliche Blätter, Hermannstadt 1974, Nr. 11; Gustav GÜNDISCH/Karl REINERTH, Melanchthon und die Spaltung im siebenbürgischen Protestantismus: Zeitschrift für siebenbürgische Landeskunde 2, 73 (1979).

17 Georg Daniel TEUTSCH, Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche in Siebenbürgen. Zweiter Teil, Hermannstadt 1883, 7f.

Dabei muss er bedenken, was er aussagt, seine Aussage mit der Anschauung der wahren Kirche verbinden und vor offensichtlichen heidnischen, mohammedanischen oder papistischen Idolen fliehen. Viele aber breiten sich weit und breit aus, nämlich jene, die sich nicht um den wichtigen Teil der christlichen Lehre bemühen und das weniger Nötige hervorheben, worüber sie dann ohne Ende Unruhe stiften, wie jene, die über Bildwerke, über Abrenuntiation oder Exorzismus (wie sie es nennen) die an irgendeiner Stelle vor der Taufe statthat, streiten.

Überhaupt ist es nötig, in der Lehre und im Gottesdienst die notwendigen von den unnötigen Dingen zu unterscheiden, wie auch bei Sirach 3 gesagt wird: Was dir der Herr geboten hat, das halte für heilig. Und bezüglich des Nicht-Notwendigen sind die Schwachen zwar zu ertragen, damit die Wunden und Leiden der Kirche nicht noch vertieft werden.

Betreffend die Bildwerke ist die Lehre nötig, dass sie nicht angebetet werden und dass man ihnen nicht nachläuft, deswegen ist aber das Entfernen aller Bildwerke und Gemälde aus den privaten und öffentlichen Gebäuden nicht notwendig. Es ist daher wünschenswert, dass bei ihrer Entfernung aus den Kirchen kein Aufruhr angeregt wird. Wenn sie aber jemand entfernt, will ich ihn dennoch nicht verurteilen, sofern er sie ohne Aufruhr entfernt hat. In beiden Fällen wünsche ich, dass Streit vermieden wird.

Das Bekenntnis und die Abrenuntiation sind bei der Taufe Erwachsener unbedingt nötig. Die Kindlein aber werden angenommen und werden durch die Taufe wahrhaftig zu Gliedern der Kirche, obwohl sie weder das Bekenntnis ablegen noch die Abrenuntiation aussprechen, da sie beides ja nicht vermögen. Ich will aber, dass vor der Taufe ein öffentliches Gebet der Kirche für die Kinder gesprochen wird, ich will auch, dass das Zeugnis des Evangeliums verlesen wird: Lasset die Kinder zu mir kommen… (Matth. 19). Das halten wir also in unseren Kirchen: das Gebet und die Lesung vor der Taufe der Kinder. Wenn die Rede vom Exorzismus und vom Bekenntnis ist, worüber einige streiten, so möchte ich, dass darüber kein Zank entsteht, sondern ich überlasse das der jeweiligen Gewohnheit. Wenn irgendwo in rechtgläubigen Kirchen der Exorzismus und das Bekenntnis der Dabeistehenden abgeschafft wurden, so gebe ich den Rat, sie nicht wieder einzuführen, damit nicht neuer Streit entsteht. Ich sage das ganz ohne Zögern und ganz nüchtern, ich will nicht, dass über solche Dinge gezankt wird. Ich denke, dass der ein Glied der wahren Kirche ist und als solches an ihr festhält, der das Bekenntnis befolgt. Und wenn ich meine, dass manche schwachen Frommen zu entschuldigen und zu ertragen sind, weiß ich doch, dass aus allen Kontroversen und allem Wankelmut nur Streit, Hass und Zorn erwächst. Diese Widerwärtigkeiten bedauere ich und ich bitte den Sohn Gottes, die Kirche und uns in ihr zu leiten.

Über das Abendmahl sind die Auseinandersetzungen schwieriger. Doch die papistischen Irrtümer treten hier deutlich in Erscheinung. Sie tragen das Brot außerhalb des eingesetzten Brauches herum, legen es zurück, bringen es dar und beten es

an. Diesen offensichtlichen Verirrungen halten wir den Grundsatz entgegen: Das Sakrament hat außerhalb seiner Einsetzung keine Wirkung. Denn das Geschöpf kann kein Sakrament einsetzen. Wenn dieser Grundsatz feststeht, fallen viele falsche Anbetungsweisen dahin. Sogar Eck vermochte diesen Grundsatz beim Regensburger Gespräch nicht zu widerlegen. Weiterhin, über den eingesetzten Brauch in der wahren Kirche über die Nießung behaupte ich mit allem Nachdruck, dass der Sohn Gottes wahrhaftig und substantiell in dem eingesetzten Mysterium anwesend ist, da er die Person ist, die vom ewigen Vater entsandt ist, um das Evangelium aus dem Schoß des ewigen Vaters zu bezeugen und machtvoll die Kirche zu sammeln. Diese Person ist in diesem Mysterium als solche wahrhaftig und substantiell anwesend. Sie ist wirkungsvoll durch die Mitteilung des Leibes und Blutes Christi, sie macht uns selbst zu ihren Gliedern, sie verbindet sich selbst mit uns, zusammen mit ihren Wohltaten. Gleicherweise sagt auch Hilarius: Dieses Essen und Trinken bewirkt, dass Christus in uns ist und wir in ihm. Über diese Gemeinschaft im Essen hat der Herr gesagt: Nehmet hin und esset… usw. Und über die Gegenwart des Sohnes Gottes im Sakrament sind die Leute zu belehren über die Hingabe, mit der er sich uns selbst hingibt und uns zu seinen Gliedern macht, indem er wahrhaftig und substantiell gegenwärtig ist. Sie sollen nicht annehmen, das Abendmahl des Herrn sei nur eine leere Darbietung. Ich meine aber, es könnte durch Beratung zu einer gemeinsamen Übereinkunft kommen, wenn vorher beide Seiten jene Formulierungen annehmen, die wir in unserem Bekenntnis festgelegt haben, das ich euch übersandt habe. Wir befürworten die Haltung jener nicht, die dem papistischen Brauch außerhalb der Einsetzung zustimmen. Wenn das entfernt wird, so meine ich, kann die Eintracht in eurer Kirche hergestellt werden.

Und ich bitte den Sohn Gottes selbst, unseren Herrn Jesus Christus, dass er die Kirche unter uns immer mit sich verbindet und uns regiere. Ich beziehe mich hier auf unser öffentliches Bekenntnis, das veröffentlicht ist. Dieses habe ich geschrieben, um zur Eintracht der Kirchen zu raten, nicht um grässliche Streitigkeiten hervorzurufen. Und ich bitte, dieses gefälligst anzunehmen.

16. Januar 1558 Philippus Melanchthon“

2.10

Auf dieses Gutachten hat der sächsische Superintendent Matthias Hebler am 12. Januar 1559 mit herzlichen Dankesworten geantwortet. Aber bereits am 6. November des gleichen Jahres sandte er einen neuerlichen Brief an Melanchthon, in welchem er über den inzwischen eingetretenen Bruch zwischen den streitenden Parteien berichtete. Melanchthon hat auf diesen Brief nicht mehr reagiert, ebenso auch nicht auf ein anklagendes Schreiben von Kaspar Helt aus Klausenburg vom 12. November 1559. Er war bereits krank und ist am 19. April 1560 gestorben. Das Auseinanderbrechen des siebenbür-

gischen Protestantismus in evangelisch-lutherische Gemeinden, vornehmlich unter den Siebenbürger Sachsen und in die reformiert-calvinische Gemeinschaft unter den Ungarn war nicht zu vermeiden. Erst in unseren Tagen fanden sie – ganz im Geiste der irenischen Theologie Philipp Melanchthons – in der Leuenberger Konkordie wieder zusammen und können Kanzel- und Abendmahls-Gemeinschaft miteinander pflegen.

3. Kurze Analyse eines Stammbucheintrages Melanchthons

Im Jahr 1553 befand sich unter mehreren siebenbürgischen Studenten auch Paul Friederici in Wittenberg. Er hatte sich am 11. Oktober 1550 an der Wittenberger Universität eingeschrieben, die er im April 1553 wieder zu verlassen gedachte. Der Sitte der Zeit gemäß ließ er sich in ein Buch, das er sich in Wittenberg gekauft hatte (Biblische Auslegungen von Melanchthon und von Luther, 1553 in Wittenberg in einer umfangreichen Folio-Ausgabe erschienen), von seinen Lehrern Erinnerungsworte hineinschreiben. Melanchthon, Johannes Bugenhagen, Johannes Foerster, Georg Major und Paul Eber schrieben jeweils dem Siebenbürger in sein Buch hinein.[18] Von Melanchthons Hand steht darin ein längeres Gedicht.[19] Als Motto ist dem Gedicht eine zusammenfassende Überschrift vorangestellt. Sie spricht deutlich von der Unmöglichkeit des Menschen, aus eigenen Kräften etwas vor Gott zu erreichen. Gottes Gabe allein bewirkt das Heil. So steht am Anfang der Gedanke der Allwirksamkeit der Gnade Gottes. Der Text lautet (in deutscher Übersetzung):

Nicht vermag durch Scharfsinn
Der Mensch irgendetwas zu erreichen,
es sei ihm denn von Gott gegeben.

---

18 Der Folio-Band befindet sich im Zentralarchiv der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, Abteilung „Alte Drucke“ unter der Signatur 612–IV–3. Die in ihm eingetragenen Stammbuch-Inschriften wurden veröffentlicht und besprochen von Ludwig Michaelis im Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, 10. Jahrgang Nr. 8, Hermannstadt 1887, 85–87.

19 Das Gedicht „Nullius est foelix“ hat Melanchthon öfters für Bucheintragungen verwendet, es ist u. a. veröffentlicht in Melanchthons gesammelten Schriften „Corpus Reformatorum“ 1833, 10, S. 627 Nr. 286.

Niemandes Bemühen ist jemals fruchtbar und nützlich,
wenn Gott ihm nicht Rat erteilt und ihm hilft.

Dann aber, wenn er ihm hilft, und sein Sinn durchs Gewissen sich läutert,
übt er seinen Dienst auftragsgemäß und richtig aus.

Doch die Hilfe zugleich von der Macht und der Gegenwart Christi
erfordert und setzt unbezweifelten Glauben voraus.

So mag denn des Volkes und dein Werk gesegnet gedeihen,
es leite der göttliche Mund deinen Weg mit glücklichem Hauch.

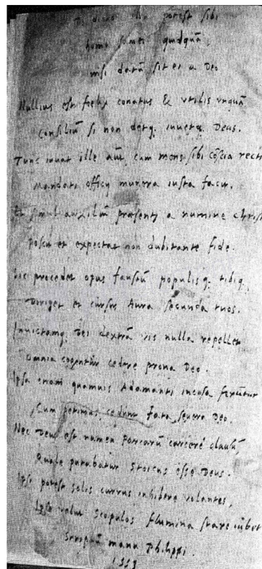
Nie weise ab die unbesiegbare Kraft der rechten Hand Gottes;
der Vorsehung Gottes Raum zu geben, sei alles bedacht.

Mag auch der Gestählteste oftmals der Speise beraubt sein –
wenn wir beten, weichen die harten Geschicke durch Gott.

Wenn Gottes Macht auch nicht gleich die Armen erlöst aus verschlossenem Kerker,
ist doch nicht dafür zu halten, fühllos und stoisch sei Gott.

Er kann selbst der Sonne in ihrem Laufe Einhalt gebieten,
Er selbst sprengt die Felsen, gebeut den Flüssen, stille zu stehn!

Geschrieben von der Hand des Philippus



[illegible] potest sibi
homo [illegible] quidquam
nisi datum sit ei a Deo
Nullius est fructus conatus & utilis unquam
Consilium si non detq. iuvetq. Deus.
Tunc iuvat ille autem, cum mens sibi conscia recti
Mandati officij munera iusta facit.
Et simul auxilium praesentis a numine Christi
Poscit et expectat non dubitante fide.
Sic procedat opus faustum populisq. tibiq.
Diriget et cursus aura secunda tuos.
Invictamq. Dei dextram vis nulla repellet
Omnia cogentur cedere prona Deo.
Ipsa etiam quamvis adamanti incisa feruntur
Cum petimus, cedunt fata severa Deo.
Nec Deus est numen Parcarum carcere clausum
Quale putabatur Stoicus esse Deus.
Ipse potest solis currus inhibere volantes,
Ipse velut scopulos flumina stare iubet.
Scriptum manu Philippi.
1553

In acht Doppelversen wird der Grundgedanke der Allwirksamkeit dann entfaltet. Diese bieten Einblicke in einige wichtige theologische Grundanschauungen Melanchthons. Zuerst wird nochmals das Scheitern eigenen Bemühens unterstrichen: Der Mensch ist ganz und gar auf den Rat und die Hilfe Gottes angewiesen. Erst Gottes Hilfe lässt das Leben und Bemühen des Menschen fruchtbar werden. Die Hilfe von Gott wird uns durch Christus zuteil, die Voraussetzung dazu bildet jedoch der Glaube, der jeden Zweifel überwindet. Wo Glaube vorhanden ist, gibt es sowohl im Volk, also in der Gemeinschaft der Menschen, als auch beim Einzelnen, ein von Gott gesegnetes Gedeihen, und zwar unter der unmittelbaren Leitung des Heiligen Geistes, des Hauches aus Gottes Mund. Gottes rechte Hand ist unbesiegbar, seine Allmacht zeigt sich in der gnädigen Vorsehung, die allen Mangel überwindet. Gott befreit den Glaubenden aus dem Gefängnis seiner Bindungen, er steht über dem scheinbar fühllosen Schicksal. Seine Allmacht kann selbst die Sonne stille stehen lassen, kann Felsen sprengen und Flüssen Einhalt gebieten. Diesem allmächtigen, uns zugleich gnädig in Christus zugewandten Gott dürfen wir vertrauen!

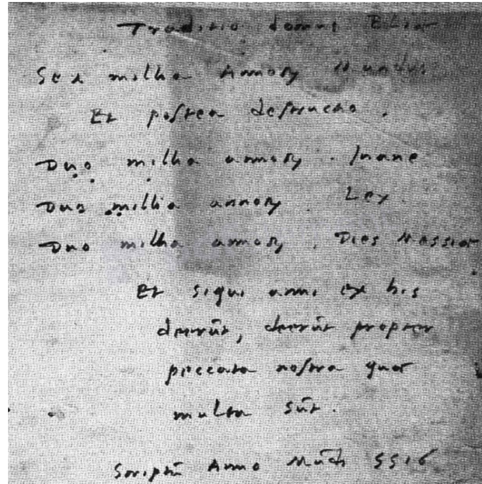
Es ist also ein starkes Trostgedicht, das Melanchthon dem aus Wittenberg scheidenden Studenten auf seinen Weg mitgegeben hat. Daneben steht, ebenfalls von Melanchthons Hand geschrieben und für uns sehr interessant, ein kurzer sechszeiliger Text aus dem Babylonischen Talmud[20] unter der Überschrift „Traditio domus Eliae", der die ganze Weltzeit, von der Schöpfung bis zum Weltende in prophetischer Weise deutet. Eine für Melanchthons Geschichtsverständnis vielleicht aufschlussreiche Schau. Die Zeilen lauten:

Überlieferung des Hauses Elias

Sechstausend sind die Jahre der Welt.
Zweitausend Jahre Unwissenheit,
Zweitausend Jahre des Gesetzes,
Zweitausend Jahre – Tage des Messias.
Und wenn etliche Jahre selbst doppelt vergehn,
so vergehen sie wegen unserer Sünden, deren viele sind.

Geschrieben im Jahre der Welt 5546

20 BSanh 97a–b; vgl. Heinz Scheible, Philipp Melanchthon. Eine Gestalt der Reformationszeit, Karlsruhe 1995, 115f.


Traditio domus Eliae
Sex millia annorum mundus
Et postea destructio.
Duo millia annorum inane
Duo millia annorum Lex
Duo millia annorum Dies Messiae
Et sequi anni ex his
deerunt, deerunt propter
peccata nostra quae
multa sunt.
Scriptum Anno Mundi 5516

Melanchthon war durch seinen Oheim Reuchlin in die hebräische Sprache und ins jüdische Schrifttum intensiv eingeführt worden und hat sich eine Vorliebe dafür bis ins Alter bewahrt. Auch dieser Talmud-Spruch, der für ihn ein Hinweis auf die klare Führung allen Geschehens durch Gottes Vorsehung sein mochte, war für den von Wittenberg scheidenden Studenten ein tröstliches „Lebewohl". Die ganze Welt und in ihr unser eigenes kleines Leben ist eingebettet in Gottes umfassendes Walten.

Über die Jahrhunderte klingen diese Worte zu uns heutigen Lesern. Sie rufen uns zum Glauben an Gottes Allmacht. Sie weisen uns auf den hin, der uns in seiner Gnade das Wollen und Vollbringen des Guten schenkt. Der Glaube allein, Jesus Christus allein, die Gnade und Allwirksamkeit Gottes allein führen uns zu einem sinnvollen, erfüllten Leben im Dienste Gottes. Das ist die Botschaft, die uns Philipp Melanchthon auch heute zuruft.

Klausenburg als antrinitarische Stadt (?)

Edit Szegedi

Das vorsichtige Fragezeichen im Titel soll auf die Eigenartigkeit des Themas hinweisen: zum einen, weil die Antitrinitarier „ihre" Stadt Klausenburg nie als antitrinitarisch bezeichnet hätten – weder sie noch ihre Gegner bezeichneten sich so[1] – sondern als christlich; zum anderen, weil der Antitrinitarismus theologisch zumindest zur radikalen Reformation gezählt wird,[2] die antitrinitarische Phase der Klausenburger Reformation aber als Vollendung der Stadtreformation in Siebenbürgen betrachtet werden kann. Nur stellt sich die Frage, ob der Antitrinitarismus die Stadt auch jenseits ihrer religiösen Identität prägte, ob und inwieweit die vorreformatorische politisch-administrative Struktur der Stadt verändert wurde, ob es eine spezifische antitrinitarische Kommunalpolitik gab.

Der vorliegende Aufsatz versucht, auf diese Fragen zu antworten. Dabei werden folgende Ebenen berücksichtigt: der (scheinbare) paradoxale Charakter des siebenbürgischen Antitrinitarismus, Klausenburg als binationale Stadt und die nachreformatorische Stadt mit einem Beispiel ihrer Funktionsweise. Der zeitliche Rahmen umfasst die Zeitspanne 1556 (Institutionalisierung der Reformation in Klausenburg) und 1600 (erste Erwähnung des Unitarismus anstelle der alten Benennung Arianismus).[3]

---

1 Im Landtagsartikel von 1595, in dem die rezipierten Religionen aufgezählt werden, heißen die Antitrinitarier „Arianer" bzw. „arianische Religion", László Szilágyi (Hrsg.), Monumenta Comitialia Regnum Transilvaniae = Erdélyi Országgyűlési Emlékek (fortan: EOE) III (1576–1596), Budapest 1877, 472.

2 Vgl. auch den Sammelband Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen, hrsg. von Ulrich A. Wien, Juliane Brandt und András F. Balogh, Köln u. a. 2013.

3 „[…] daß die Freiheit der Religion in diesem Land den vier rezipierten Religionen und zwar: den catholica sive romana, lutherana, calviniana und unitaria Religionen gesichert ist […]" (EOE [s. Anm. 1] IV (1597–1601), Budapest 1878, 551).

1. Radikal und staatstragend zugleich – der siebenbürgische Antitrinitarismus

Der paradoxale Charakter des siebenbürgischen Antitrinitarismus kann am anschaulichsten an der Persönlichkeit sowie den Schriften von György Enyedi (1555–1597) festgemacht werden. Auf den ersten Blick scheint die Darstellung seines Denkens als Theologe und seiner Tätigkeit als Bischof vom eigentlichen Thema des vorliegenden Beitrags wegzuführen. Dabei kann sie als eine Einführung in die Komplexität der religiös-politischen Lage in Siebenbürgen und Klausenburg in der zweiten Hälfte des 16. Jh.s gesehen werden, die das Verständnis des siebenbürgischen Antitrinitarismus erleichtert, der zugleich theologisch radikal und staatstragend sein konnte.

Die antitrinitarische Bewegung sah sich als Vollenderin und Überwinderin der Reformation, so dass Reformation Vergangenheit und Gegenwart zugleich war.[4] Obwohl der Antitrinitarismus in Siebenbürgen auch organisatorisch als Kirche auftrat,[5] unterschied er sich grundsächlich von

4 „Als Gott Martin Luther gegen den Antichrist auferweckt hatte, so hatte er nicht das Fundament, sondern nur die Früchte des Glaubens gereinigt […] Deshalb war Martin Luther nur der Zerstörer des Gottesdienstes. […] Nachher erweckte Gott Zwinglius und andere, die die Erfindungen des Antichristes gründlicher zerstörten, wie die Messe, die hölzernen Bilder. Die Altäre, die Zeremonien mit verschiedenen Gesängen, den ins Brot eingeschlossenen Christus mit all seinem Zierrat, und das Abendmahl, das Luther, weil er es noch nicht erkannt hatte, nicht reinigen wollte; so gelangte er (Zwingli) fast bis zum Fundament", Ferenc Dávid, Rövid magyarázat miképpen az Antichristus, az igaz Istenröl valo tudomant meg homaliositotta. Es a Christus az ö hiveinec altala tanituan minket, mikeppen epitette meg az ö menniei ßent Attiarol, es ö magarol, es a ßent Lelekröl bizonios értelmet aduan elönkbe (Kurzgefasste Erklärung, wie der Antichrist die Wissenschaft über den wahren Gott verfälscht hat. Und wie Jesus Christus, uns durch seine Anhänger lehrend, den sicheren Sinn über den heiligen himmlischen Vater, sich selbst und den Heiligen Geist gibt), Albae Iuliae MDLXVII (1567), nachträglich paginiert, 44 (fortan: Rövid magyarázat); Mihály Balázs, Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén (Der siebenbürgische Antitrinitarismus am Ende der 1560-er Jahre), Budapest 1988, 31; Edit Szegedi, Zeit, Geschichte und Legitimität bei den siebenbürgischen Antitrinitariern: Philobiblon XV (2010), 234–254, hier: 240.241.

5 Mihály Balázs, Az alkalmazás dilemmái (Die Dilemmata der Anwendung), in: Ders, Hitújítás és egyházalapítás között. Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16.–17. századi történetéhez (Zwischen Glaubenserneuerung und Kirchengründung. Studien zur Geschichte des siebenbürgischen Unitarismus im 16.–17. Jahrhundert), Kolozsvár/Cluj-Napoca 2016, 15–32, hier: 26.

den trinitarischen Kirchen nicht nur dogmatisch, sondern auch wegen der theologischen Vielfalt. So existierten mehrere Strömungen nebeneinander, weil die Lehre offen und entwicklungsfähig war, was zu einer späten Konfessionalisierung führte.[6] So gab es kein verbindliches Bekenntnis, wohl aber eine dominierende Strömung, die aber keine Alleinherrschaft beanspruchte. Das bedeutete im Falle von Enyedi, dass er als antitrinitarischer Bischof, der theologisch den radikalen Flügel vertrat, seine Richtung nicht als einzig gültige durchsetzen konnte, so dass seine Gedanken nicht für den siebenbürgischen Antitrinitarismus insgesamt betrachtet werden können.

Enyedi war dennoch eine prägende Gestalt, selbst wenn er lange Zeit von der unitarischen Amtskirche „vergessen" wurde. Seine Schrift *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet* (1589) wurde in den Niederlanden wiederaufgelegt und befand sich in den Bibliotheken von Isaac Newton und John Locke.[7] Das Exemplar der Erstausgabe, die sich in der Klausenburger Ratsbibliothek befand, ist allerdings verschwunden,[8] weil er für die in die Offensive gedrängte unitarische Kirche einfach zu radikal, d. h. zu gefährlich war.

Für das Verständnis der Beziehung zwischen radikaler Theologie und Stadtkultur ist aber ein anderes Werk von Enyedi wichtig, nämlich *Contra Antiquitatem et perpetuam durationem fidei Romana brevis dissertatio*.[9] Diese bis 1997 in Handschrift verbliebene Arbeit ist nicht wegen ihrer Auswirkung relevant, sondern wegen der Art, wie sich die radikale Version des Antitrinitarismus zur Frage von Vergangenheit, Tradition und Legitimation verhielt,

6 BALÁZS, Az alkalmazás (s. Anm. 5), 27; Mihály BALÁZS, György Enyedi zwischen Palaeologus und Faustus Socinus. Anmerkungen zum unbekannten György Enyedi, in: Ders. / Gizella Keserű (Hg.), György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16–17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for Renaissance Research, 11), Budapest 2000, 15–31, hier: 21.

7 Enyedi György válogatott művei (Ausgewählte Werke von Enyedi György), hrsg. von Mihály BALÁZS, Bukarest/Kolozsvár 1997, 5.

8 BALÁZS, Enyedi György (s. Anm. 7), 5.

9 Hs., Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române (Bibliothek der Klausenburger Zweigstelle der Rumänischen Akademie), Sign. MsU 1959/C, nachträglich paginiert. Die Handschrift ist teilweise beschädigt. Sie wurde 1997 ins Ungarische übersetzt und im bereits erwähnten Band Enyedi György válogatott művei (s. Anm. 7), 55–71, veröffentlicht. In meiner Arbeit werde ich mich größtenteils auf diese Edition beziehen, deshalb wird die Schrift als Rövid értekezés zitiert.

bzw. warum selbst der radikale Antitrinitarismus mit der Stadtkultur vereinbar war.

Der siebenbürgische Antitrinitarismus sah sich als Vollender der Reformation, als Weiterführung von Luther und Zwingli, aber nicht ihrer Theologie, sondern ihres Anliegens, nämlich dessen, was sie die „Befreiung Christi aus seinen Särgen" bezeichneten.[10] Vergangenheit und Tradition spielten bei Franz Davidis eine bedeutende Rolle, aber als Zeugen, nicht als Legitimationsinstanzen.[11] In seiner Abhandlung über die Nichtigkeit des hohen Alters und der Kontinuität der römischen Kirche geht Enyedi über Davidis hinaus, er verzichtet auf jegliche Form des historischen Arguments, weil er keine Zeugen mehr braucht. Das Alter ist nämlich kein Argument mehr und somit gibt es auch kein Argument der Autorität mehr, was zu einer Hochschätzung der Vernunft führt.[12] Geistliche sind Exegeten der Hl. Schrift, aber ihre Meinungen sind nicht verbindlich, da sie nur Anleitungen zum eigenen Nachdenken über die Hl. Schrift geben können.[13] Somit können die Kommentare zur Hl. Schrift mit dem eigenen Verstand beurteilt, angenommen oder abgelehnt werden. Jene, die den Exegeten blind vertrauen, schätzen den Verstand gering, der eine Gabe Gottes ist, und verstümmeln sich selbst,[14] so dass sie zu Gotteslästerern werden. Der älteste und erste Exeget des Wortes Gottes war ein Lügner, der das göttliche Wort verdrehte und Adam dazu brachte, vom Baum der Erkenntnis zu essen – nämlich Satan selbst, „glossator primus Verbi Dei".[15]

Enyedi lehnt die Tradition nicht undifferenziert ab, sondern unterwirft sie der ständigen Überprüfung und Kritik. Diese radikale Haltung schloss die intensive Beschäftigung mit Fragen der Kirchenzucht und Sozialdiszplinierung nicht aus. So war er an der detaillierten Regelung des Gemeindelebens und des Verhaltens der Gemeindeglieder interessiert.[16] Diese beiden

10 Dávid, Rövid magyarázat (s. Anm. 4), 44.
11 Szegedi, Zeit (s. Anm. 4), 241.
12 Rövid értekezés (s. Anm. 9), 57, 66–68.
13 Rövid értekezés (s. Anm. 9), 67–68.
14 Rövid értekezés (s. Anm. 9), 69.
15 Rövid értekezés (s. Anm. 9), 70; Enyedi, Contra antiquitatem, 30v.
16 Balázs, Enyedi György (s. Anm. 7), 14.

Dimensionen des siebenbürgischen Antitrinitarismus müssen in Betracht gezogen werden, wenn es um die Klausenburger Stadtreformation geht.

2. Die Klausenburger Stadtreformation: Ofener Stadtrecht, radikale Theologie und Konsolidierung des Staates Siebenbürgens

Die Klausenburger Reformation hatte ihre Eigenart aber nicht nur der theologischen Entwicklung zu verdanken, sondern gleichermaßen der politisch-rechtlichen Struktur der Stadt. Klausenburg wurde 1316 in den Rang einer königlichen Stadt erhoben, 1405 erhielt die Stadt den Rang einer königlichen Freistadt.[17] Somit hatte Klausenburg eine für sächsische Städte „normale" Laufbahn zurückgelegt. Da allerdings die Bevölkerung der Stadt eine andere war als die der sächsischen Städte (es geht um die Innere Stadt, nicht um die Vorstädte), erlebte Klausenburg nach 1458, als das Ofener Recht eingeführt wurde,[18] einen anderen Werdegang.

Das Ofener Recht bestimmte nämlich, dass die Ämter und Körperschaften der Stadtverwaltung zwischen den beiden Nationen, der ungarischen und der sächsischen, paritätisch und jährlich wechselnd besezt werden. Das bedeutete konkret, dass die Hundertmannschaft aus 50 Mitgliedern der sächsischen und 50 Mitgliedern der ungarischen Nation, der Senat aus 6 Mitgliedern der sächsischen und 6 Mitgliedern der ungarischen Nation bestand, der Stadtrichter hingegen jährlich wechselnd ein Jahr aus der ungarischen, das nächste Jahr aus der sächsischen kam.[19] Der Besitz der Stadtpfarr-

---

17 András Kiss, Kolozsvár város önkormányzati fejlődése az 1458-as „unióig" és kiteljesedése az 1568-as királyi ítélettel (Die Entwicklung der städtischen Kommunalverwaltung von Klausenburg bis zur „Union" von 1458 und ihrer Vollendung mit dem königlichen Urteil von 1568), in: Ders., Más források – más értelmezések (Andere Quellen – andere Interpretationen), Marosvásárhely 2003, 161–171; Mária Makó-Lupescu, Der Ausgleich von Klausenburg 1458, in: Ulrich Burger / Rudolf Gräf (Hrsg.), Klausenburg – Wege einer Stadt und ihrer Menschen in Europa, Cluj 2007, 39–49, hier: 39–43.

18 Makó-Lupescu, Der Ausgleich (s. Anm. 17), 46–47.

19 „Tandem vero singulis Annis et temporibus perpetuis pro tempore constitucionis et preffeccionis Judicis et iuratorum centum persone fidedigne et bone fame, per Juratos Cives et Judicem ambarum parcium pro tempore constitutos, quorum quinquaginta Hungari et totidem Saxonex eligantur, eademque centum persone electe, uno Anno Hungarum Alio vero Saxonem pro Judice ex Hungaris eciam sex persone, ex Saxonibus tantundem, persone bene merite pro eorum Juratis concorditer sine aliquo rumore et periculo per-

kirche St. Michael wie auch die Besetzung des Pfarramtes blieben allerdings das Monopol der sächsischen Nation.

Demnach war die Klausenburger Reformation in all ihren Etappen von dieser Struktur geprägt. Inwieweit der Antitrinitarismus etwas daran änderte, hing aber auch von der politischen Besonderheit des siebenbürgischen Antitrinitarismus ab, die ihn vom polnischen Antitrinitarismus abgrenzte. Die polnischen Antitrinitarier zogen sich nämlich aus der sündigen Gesellschaft zurück und gründeten ihre eigene Stadt, Raków.[20] In Siebenbürgen hingegen blieben sie in der Gesellschaft, die sie von innenher gewaltlos umgestalten wollten.[21] Das bedeutete, dass sie die politischen Traditionen achteten, sie waren staatstragend und im Falle Klausenburgs achteten sie das Stadtrecht wie auch die Verwaltungsstruktur.

Der politische Rahmen wie auch die Haltung der Antitrinitarier zur Zentralgewalt bildet nämlich die dritte Dimension der Reformation in Klausenburg, denn sie fand im Kontext der Konsolidierung des noch jungen Staates statt. In Klausenburg wurde die Reformation nämlich in einem völlig andersartigen politischen Kontext eingeführt als in Kronstadt: in den 14

sonarum eligere et preficere debeant et valeant, Hoc specialiter declarato, quod praefati Cives et Hospites Hungari ut prefertur et Saxones predicte Civitatis Koloswariensis, universos proventus redditus et emolumenta, quomodolibet vocitatos (193), dicte Civitate eorum Juridice provenientes, ipsi Cives Hungari simili modo, possidere et habere possint et valeant sicuti et quemadmodum prefati Cives Saxones, Preterea universas literas et quelibet literalia Instrumenta, quas et que ydem Cives Koloswarienses Hungari scilicet et Saxones contra sese in predicto facto eleccionis et prefeccionis Judicis et Juratorum, pro ipsorum parte sub quacumque forma verborum emanatas vel in futurum in contrarium harum emanandas cassas vanas frivolas et viribus carituras exhibitoribus que earum nocituras reliquissent et conmissisent Hoc adiecto et tali vinculo interserto, quod si quispiam ex predictis Civibus dicte Civitatis Koloswariensis, temporum in eventu prescriptam nostram, prelatorumque et Baronum composicionem retractaverit et violaverit, extunc ipse, qui hoc presumtuose facere attentaverit in facto perdicionis sui, honoris Amissioneque accionis, et acquisicionis cause pretacte convici et agravari debeat eo facto Ad que premissa firmiter observanda se partes predicte in ipsorum ac eciam aliorum Civium et Hospitum Hungarorum videlicet et Saxonum prelibate Civitatis Koloswariensis nominibus et in personis sponte obligarunt coram nobis" (Elek Jakab, Oklevéltár Kolozsvár története első kötetéhez [Urkundenbuch zum ersten Band der Geschichte von Klausenburg], Buda 1870, Nr. CXV., 192–193).

20 Balázs, Az erdélyi antitrinitarizmus, 159.17–174.

21 Franciscus Davidis, Notae membrorum regni Christi, in: De regno Christi liber primus. De regno Antichristi leiber secundus, Albae Iuliae 1569, unpaginiert.

Jahren, die seit dem 3. Oktober 1542 verstrichen waren, war ein neuer Staat entstanden, der seine Identität suchte.[22] Als in Kronstadt die siebenbürgische Reformation begann, war es nicht einmal sicher, ob es den Staat namens Siebenbürgen überhaupt geben wird. Die apokalyptische Dimension der Reformation ist durchaus mit dem offnenen Ergebnis der politischen Vorgänge der 1540er Jahre verbunden.

Als am 15. März 1556 die Reformation in Klausenburg mit einem Bildersturm eingeführt wurde, gab es den neuen Staat schon. Dessen Statthalter Péter Petrovics zog nach Klausenburg ein und sicherte somit den Sieg der Reformation. Péter Petrovics war nicht nur ein Förderer der Reformation, sondern berief oder sandte programmatisch Prediger aus und zwar nicht nach ihrer theologisch-dogmatischen Zuordnung, sondern nach ihrer Kompromisslosigkeit im Bruch mit der Vergangenheit.[23] Dieser radikale Bruch mit der Vergangenheit hatte auch eine politische Dimension: der neue Staat, der gerade im Osten des mittelalterlichen Königreiches Ungarn entstand, sollte in seiner politischen Entwicklung durch keinerlei gemeinsame Traditionen mit dem restlichen Ungarn eingeschränkt werden.[24] Die Radikalisierung der Reformation war demnach der religiöse Ausdruck des politischen Bruches.

Als Franz Davidis 1557 zum Stadtpfarrer von Klausenburg – eben aufgrund seiner Zugehörigkeit zur sächsischen Nation – gewählt wurde, war er ein Gemäßigter unter Radikalen.[25] Seine Gegenspieler waren Francesco Stancaro und Márton Kálmáncsehi Sánta, die dogmatisch wie liturgisch eine kompromisslose Radikalität vertaten.[26]

Die Reformation in Klausenburg fing in einer Atmosphäre der theologischen Radikalität an, wobei der politische Rahmen von der Spannung zwischen dem radikalen religiösen und politischen Programm von Petrovics und der Notwendigkeit der Friedenssicherung im Inneren und der Suche nach religionspolitischen Kompromissen geprägt war.[27]

---

22 Mihály Balázs, Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájához (Anmerkung zur Religionspolitik von Johann Sigismund), in: Hitújítás, 33–60, hier 43–44.

23 Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 35.

24 Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 35–36.

25 Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 39.

26 Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 35.

27 Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 36.

Dieser kompromissbereite Geist wird vom Thorenburger Landtagsartikel von 1557 veranschaulicht, der sinngemäß übersetzt folgendermaßen lautet:

> „Die Königin und ihr Sohn haben zusammen mit den Landständen beschlossen, dass jeder seinen Glauben und seine neuen oder alten Gebräuche je nach seiner Entscheidung ausüben kann und jegliche Benachteiligung wegen des Glaubens verboten ist; jegliche Benachteiligung wegen des Glaubens, sei es seitens der Anhänger des neuen Glaubens gegen die Bekenner des alten Glaubens oder aber, dass den Anhängern des neuen Glaubens seitens der Anhänger des alten Glaubens Ungerechtigkeit widerfahre; um die Eintracht in der Kirche zu bewahren und um die Auseinandersetzungen in der evangelischen Lehre zu beseitigen, beschließen die Landstände eine nationale Synode einzuberufen, zu der Geistliche und weltliche Bekenner der neuen Lehre zusamenkommen und die Uneinigkeit und Verschiedenheiten in der Religion beseitigen sollen."[28]

Dieser Landtagsbeschluss war gar nicht im Sinne von Petrovics.[29] Hervorzuheben ist nicht allein die Kompromissbereitschaft, sondern auch die Berücksichtigung der Katholiken, obwohl der letzte katholische Bischof schon 1556 gestorben war. Es gab zwar keinen Bischof mehr, aber das Weißenburger Domkapitel bestand bis 1565, als es aufgelöst und die katholische Messe im Dom eingestellt wurde.[30] Die Vielfalt innerhalb der reformatorischen Bewegung wird als Übel betrachtet und deren Überwindung als religiöse und politische Aufgabe angesehen. Der Landtag nimmt sich der Frage an, nicht indem er die eine oder andere Richtung zur einzig wahren erklärt, sondern indem er die „Fachleute" beauftragt, im Rahmen einer Synode zu einer Übereinkunft zu gelangen. Die Landstände denken also noch in den Kategorien der einen Kirche.

Als die Reformation in Klausenburg institutionalisiert wurde, gab es in Siebenbürgen zwei kirchliche Strukturen, die aufgrund territorial-ständischer Kriterien sowie aufgrund der vorherrschenden Verkündigungssprache entstanden waren.[31] Sie erscheinen bis 1564 in den Landtagsartikeln als

---

28 EOE II (1556–1576), Budapest 1876 (s. Anm. 1), 78.

29 Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 36.

30 Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 40.

31 Balázs, Alkalmazás (s. Anm. 5), 28.

Hermannstädter und Klausenburger Religion, obwohl die Begriffe „lutherisch“ und „sakramentarisch“ in den Landtagsbeschlüssen vorkommen.[32] D. h., dass obwohl die angestrebte Einigung scheiterte,[33] die beiden Gemeindeverbände trotzdem eher als sprachlich-nationale (im vormodernen Sinn) und lokale denn als konfessionelle Verbände betrachtet wurden und immer noch die Hoffnung bestand, dass die Unterschiede auf sprachlicher Ebene bleiben werden. Die Unterschiede wurden zur Kenntnis genommen, nur war die Kenntnisnahme auf Zeit gedacht, gewissermaßen als Notlösung um des öffentlichen Friedens willen.[34] Von der legalen Anerkennung eines neuen Bekenntnisses kann in diesem Kontext keine Rede sein.

Allerdings wurden die politischen Amtsträger von der theologischen Entwicklung überholt. Der inzwischen (1560) an die Macht gelangte Johann Sigismund versuchte anfangs die Radikalisierung der Reformation zu verhindern.[35] Das erste Religionsgesetz in ungarischer Sprache 1565 bringt eine Wende, ganz im Sinne des Programms von Petrovics.[36] Dieser Beschluss ist

---

32 „Plebani Lutherani“ auf dem Landtag in Neumarkt, am 24. April 1555, in: EOE I, Budapest 1875, 539; „qui sacramentarij vocantur“ auf dem Landtag in Schäßburg, 21.–26. Juni 1564, 227.

33 Preterea quia in negotio religionis communicationis presertim coenae dominicae, quo usque variae disputationes, contentiones, rixe et assertiones inter superintendentes et pastores ecclesiarum Coloswariensis, nationis videlicet Hungari, et Cibiniensis gentis Saxonicalis habite fuerunt, ad tollendas igitur huiusmodi dissensiones, pacificandamque vtriusque partis conscientiam pro quiete regnicolarum statutum est, vt a modo in posterum vtrique parti liberum sit, siue Coloswariensis aut Cibiniensis ecclesiarum religionem et assertionem tenere velit, ita tamen quod si pastor alicuius ciuitatis oppidi aut villae religionem et assertionem ecclesie Coloswariensis praedicare et populum ea vi cogere vellet, facere non possit, sed quacumque religionem ciuitas, ipsa oppidum aut villa tenere voluerit, predicatorem eius assertionis tenere, contrarientem vero ammouere valeat; hoc idem et in diocesi ecclesie Cibiniensis obseruetur. Si qui Vero ad assertionem eiusdem ecclesie aut Coloswariensis accedere aut communicare voluerint, absque quorumlibet impedimento et molestia ad parochum religionis et assertionis illius communicandi gratia ex possessione professionis ecclesie Cibinisensis possessionem assertionis Coloswariensis absque omni offensione, subsonatione et derisione accedere atque possit.“ (EOE II [s. Anm. 1], 231–232).

34 „[…] tollendas igitur huiusmodi dissensiones, pacificandamque vtriusque partis conscientiam pro quiete regnicolarum […]“ (EOE II [s. Anm. 1], 232).

35 Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 38,

36 Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 43.

kein Kompromiss mehr, von der konzilianten Haltung des Vorjahres[37] ist nichts mehr übriggeblieben. Der Landtagsartikel bestimmte über die weitere Zahlung des Kathedralzinses an das Weißenburger Domkapitel seitens der szeklerischen Geistlichkeit: während den protestantischen Geistlichen, „Pfarrer, die das eine Evangelium verkünden" die weitere Zahlung erlassen wird, müssen die „Päpstler" das Cathedraticum weiter zahlen.[38]

Die politische Macht trieb also die Radikalisierung der Reformation voran: einerseits sollte das katholische Erbe ganz entfernt werden, da es tatsächlich außerhalb des östlichen Szeklerlandes sowie einigen Adelsfamilien kaum noch Katholiken gab,[39] andererseits wurde die Suche nach der reformatorischen Einheit nicht aufgegeben. Dieser Wechsel in der Religionspolitik ist im Kontext der Verschlechterung der Beziehungen zwischen Siebenbürgen und dem Erzhaus Habsburg verständlich:[40] es gab nun keinen Grund mehr, die protestantische Identität des jungen Staates hinter ausgleichenden Maßnahmen zu verbergen. Die Förderung des Protestantismus wurde nun Staatspolitik, wobei darunter nicht die Förderung einer bestimmten konfessionellen Richtung zu verstehen ist.[41]

In diesem Kontext ist die Unterstützung verständlich, die Franz Davidis und seine radikale Theologie vom Fürsten erfuhr. Franz Davidis sah die Wie-

37 „Cum in districtu Karansebes sacro sanctum euangelium annunciari inceperit et in medio illorum inter Romanae religionis ac evangelij professores dissensio subnata sit, supplicarant domini regnicolae sacrae Maiestati regiae dignaretur dissensionis revisionem prestantibus aliquot viris committere. Sed cum non facile queant isthic tales reperiri, qui controuersiam et diuersitatem illam dirrimere aut sopire possint, placuit sacrae Maiestati eius, non debere cognitionem dissensionem partibus littigantibus committere, sed publicis articulis cautum esse voluit, vt alternis diebus sacra in templo publico ab vtraque parte celebrentur. Ita vt vno die Romanae relligionis [sic], altero vero die euangelij professores in eodem templo verbum dei audire et officia diuina seu coeremonias peragere debenat, neque alterutra pars aliam suo die et tempore instantibus sacris officijs in concione aut coena domini peragentem turbare, iniuria afficere, aut quomodo impedire audeat sub poena in prioribus articulis superinde constituta." (Landtag Schäßburg, 21.–26. Juni 1564, EOE II [s. Anm. 1], 224).

38 EOE II [s. Anm. 1], 289; Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 43.

39 Mihály Balázs, Über den europäischen Kontext der siebenbürgischen Religionsgesetze des 16. Jahrhunderts, in: Günter Frank (Hrsg.), Humanismus und europäische Identität (Fragmenta Melanchthoniana, Band 4), Ubstadt-Weiher u. a. 2009, 11–28, hier: 17.

40 Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 44.

41 Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 45.

derherstellung der religiösen Einheit des reformatorischen Christentums in der Beseitigung des Grundübels, der Trinitätslehre.[42] Die Ablehnung der Trinitätslehre geht auf die radikale Bibelkritik der italienischen Humanisten zurück. Einige Vertreter dieser Richtung im italienischen Humanismus befanden sich auch in Siebenbürgen, einer von ihnen, Giorgio Biandrata, bekleidete eine bedeutende Stellung am Fürstenhof.[43] Gerufen wurde der italienische Arzt aber wegen seiner Fachkenntnisse, nicht wegen seiner theologischen Ansichten.[44]

Der Antitrinitarismus sah sich allerdings nicht als eine Konfession, als eine protestantische Sonderkirche neben den Lutheranern und Reformierten.[45] Sie wollte die gesamte Kirche von ihrem Sündenfall befreien und somit auch Luthers Werk vollenden. So hochtrabend diese Vorstellungen auch gewesen sein mochten, Johann Sigismund hatte sich dem Antitrinitarismus aus politischen wie aus genuin theologischen Gründen genähert.[46] Einerseits wollte er die religiöse Spaltung in seinem Land überwinden, andererseits konnte er aber die gängigen Methoden zur (Wieder)herstellung der religiösen Einheit nur mit dem Risiko eines Bürgerkrieges einsetzen.

Der Unterschied zwischen den Methoden, die seitens der Reformierten und denen der Antitrinitariern empfohlen wurden, um die Einheit der reformatorischen Kirchen herzustellen, waren grundsächlicher und nicht nur gradueller Art. Vorher muss hinzugefügt werden, dass es ab 1566 theoretisch zumindest keine Reformierten mehr in Siebenbürgen gab, da sich

---

42 Dávid, Rövid magyarázat (s. Anm. 4), 9.10–12; vgl. Két könyv az egyedülvaló Atyaistennek, a Fiunak és a Szentléleknek hamis és igaz ismeretéről, ungarische Übersetzung der Schrift „De falsa et vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sanctus cognitione libri duo“, Albae Iuliae 1568, von Péter Lajos, Kolozsvár 2002, 47; Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 47.

43 Ildikó Horn, Hit és hatalom. Az erdélyi unitárius nemesség 16, századi története (Glaube und Macht. Die Geschichte des siebenbürgischen unitarischen Adels im 16. Jahrhundert), Budapest 2009, 43–45.

44 Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 40.

45 Balázs, Über den europäischen Kontext (s. Anm. 39), 19.

46 Bezüglich der persönlichen Frömmigkeit des Königs (seit 1570 Fürsten) Johann II. Sigismund gibt es viele Meinungen. Die meisten drehen sich um die vielfältigen Konversionen des Herrschers, wobei zwar die Aufeinanderfolge der Konfessionswechsel, nicht aber die Zeitpunkte übereinstimmen. Zusammenfassend vgl. Horn, Hit (s. Anm. 43), 26–42; vgl. Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 54–56.

der Antitrinitarismus aus dem Sakramentarismus entwickelte und dessen Stelle übernahm. D. h. Sakramentarismus und Antitrinitarismus existierten nicht parallel nebeneinander, wenn es auch Gemeinden gab, die die antitrinitarische Lehre nicht angenommen hatten – diese aber gehörten ebenfalls zur Jurisdiktion von Franz Davidis.[47] Reformierte gab es aber im Partium und in Debrecen, wo auch eigene Bekenntnisse formuliert bzw. das Zweite Helvetische Bekenntnis angenommen wurde.[48] Es ging also nicht nur um zwei miteinander konkurriende Theologien, sondern gleichermaßen um eine politische Konkurrenz zwischen ständisch-territorialen Einheiten.

Der vielzitierte und kaum gelesene Landtagsartikel von Thorenburg 1568 (wie übrigens auch der 1571er Landtagsbeschluss) ist in diesem Kontext zu verstehen.

> „Wie unser Herr, Seine Hoheit, in den früheren Landtagen mit seinem Reiche gemeinschaftlich in Sachen der Religion beschlossen hat, so bestätigt er das auch jetzt in dem gegenwärtigen Landtag, nämlich, daß an allen Orten die Prediger das Evangelium predigen, verkündigen, jeder nach seinem Verständnis, und wenn es die Gemeinde annehmen will, gut, wenn aber nicht, so soll sie niemand mit Gewalt zwingen, da ihre Seele sich dabei nicht beruhigt, sondern sie soll solche Prediger halten können, deren Lehre ihr selbst gefällt, darum aber soll niemand unter den Superintendenten, oder auch anderen die Prediger antasten dürfen; niemand soll von jemand wegen der Religion verspottet werden nach den früheren Artikeln. Auch wird niemand gestattet, daß er jemanden mit Gefangenschaft oder Entziehung seiner Stelle bedrohe wegen seiner Lehre, denn der Glaube ist Gottes Geschenk, derselbe entsteht durch das Hören, welches hören durch Gottes Wort ist.“[49]

Dass im Text selbst keine Konfessionen aufgezählt werden, dass die Begriffe „rezipiert“ und „geduldet“ nicht vorkommen, hat sowohl praktische als auch theoretische Gründe. Der praktische Grund ist einfach der, dass es

---

47 Balázs, Über den europäischen Kontext (s. Anm. 39), 20.

48 Debreceni zsinat 1567-ik évben (Die Debrecziner Synode aus dem Jahr 1567), in: Áron Kiss (Hrsg.), A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései (Die Beschlüsse der ungarischen reformierten Synoden aus dem 16. Jahrhundert), Budapest 1882, 459–613, hier: 465–561; István Bitskey, Hitviták tüzében (Im Gefecht der Religionsstreitigkeiten), Budapest 1978, 76–78; Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 57.

49 EOE II (s. Anm. 1), 343; deutsche Übersetzung in: Georg Daniel Teutsch, Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen, I, Hermannstadt 1862, 95–96.

weder Konfessionen im späteren Sinn gab, noch dass es die vier Religionen gab, die in mancher Lesart als „rezipiert“ galten.[50] Die drei protestantischen Bischöfe Matthias Hebler, Franz Davidis und Gheorghe de Sângeorz übten ihre Jurisdiktion über Gemeinden aus, die sich vornehmlich durch ihre Verkündigungssprachen unterschieden. Die theologischen Unterschiede gab es zwar und sie wurden auch von den Landtagen zwischen 1552–1564 wahrgenommen,[51] aber keine der schon bestehenden reformatorischen Bekenntnisse wurden angenommen.[52] Die Landtagsbeschlüsse drücken, wie bereits erwähnt, eher den Wunsch aus, die zur Kenntnis genommene Spaltung zu überwinden als sie zu festigen.

So geht es im Landtagsartikel von 1568 um Verkündigungsfreiheit, nicht um offizielle oder stillschweigende Anerkennung von Konfessionen oder einer neuen Konfessionen (des Antitrinitarismus). Anders als die vorherigen Landtagsartikel sowie jene, die nach 1571 erlassen wurden, hat dieser Artikel keine politische, sondern eine theologische Begründung. Trotzdem hatte der Landtagsartikel eine grundlegende politische Bedeutung, denn der Sieg des reformatorischen Glaubens war Staatsinteresse.[53] Die Wiederherstellung der Einheit der Reformation sollte die Einheit des Christentums vorbereiten und dann die Einheit aller abrahamitischen Religionen anstreben, was die historische Aufgabe Siebenbürgens geworden wäre.[54]

In diesem Zusammenhang wird es verständlich, weshalb die gängigen Lösungsvorschläge, die aus Debrecen kamen, und die von Péter Melius vertreten wurden, für den siebenbürgischen Herrscher nicht annehmbar waren: in ihnen ging es nämlich um die Verfolgung und Vernichtung der

50 Balázs, Über den europäischen Kontext (s. Anm. 39), 16.

51 Die beiden Religionsparteien werden zum ersten Mal auf dem Landtag 1552 erwähnt und benannt: „Ceterum conclusum est per dominos status et ordines regni vnanimi eorum voto de religione obseruanda, vt quemadmodum jn eorum conuentu generali statutum erat, ne fautores partis Euangelice parte alteri papistice quid aduersi inferre contendant, similiter et hy alteri parti preiudicare et eosdem indigne infestare studeant; quin pocius altera parcium partem alteram honire et mansuetudine prosequatur etc.“ (EOE I [s. Anm. 1], 411).

52 Balázs, Über den europäischen Kontext (s. Anm. 39), 18.

53 Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 46.55–56.

54 Tamás Kruppa, Die Religionspolitik der Báthorys in den 1580er Jahren. Ein Versuch zur Verhinderung der protestantischen Religionspraxis (1579–1581), in: Radikale Reformation, 135–152, hier: 140; Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 55–56.

Häretiker.[55] Die antitrinitarische Variante erwies sich als die pragmatischere, obwohl sie die schwierige und langwierige war, nämlich die Überwindung der Spaltungen durch gemeinsame Suche nach der Wahrheit durch Predigen und Religionsgespräche.

Dass die antitrinitarische Lösung nicht nur ein theoretischer Vorschlag blieb und in sehr kurzer Zeit sogar zum politischen Identitätsmerkmal des siebenbürgischen Staates wurde, geht aus der Antwort von Johann Sigismund an Péter Melius, den Bischof von Debreczin während der Großwardeiner Disputation 1569 hervor:

> „Daß aber Melius Peter mitgeteilt wurde, Daß er sich in unserem Reich nicht wie ein Papst aufführe und die Geistlichen der wahren Religion zuliebe vertreibe, Und Bücher soll er auch nicht verbrennen, Und niemand zu seiner Religion zwingen, Hat diesen Grund: Weil wir in unserem Reich, So wie es der Landtag beschlossen hat, Freiheit haben wollen. Weiterhin, Wir wissen, Daß der Glaube ein Geschenk Gottes ist, Und das Gewissen kann niemand mit Gewalt überzeugen. Deshalb, wenn er nicht in diesen Grenzen bleibt, Ist er frei, die Theiß zu überqueren."[56]

3. Hohe Ideale und kommunalpolitischer Alltag im nachreformatorischen Klausenburg

Wie stand es aber konkret mit der Gewissensfreiheit im antitrinitarischen Klausenburg? Der Beginn der Entwicklung zum Antitrinitarismus innerhalb der ungarischen oder Klausenburger Religion wird mit der Weißenburg-Neumarkter Synode von 1566 festgelegt, auf der die Sententia Concors verfasst wurde.[57] Im Ratsprotokoll der Stadt Klausenburg werden die Geistlichen am 8. Juni 1566 (Sabato proxime post pentecostis) angewiesen, im Sinne des Neumarkter Synodalbeschlusses über die Dreiheitslehre (De Triade) zu predigen.[58] Der Anweisung sind nicht alle gefolgt, unter anderem

55 Debreceni zsinat, in: Kiss, A XVI. századi magyar református zsinatok, hier: 598–601; Balázs, Megjegyzések (s. Anm. 22), 48–50.

56 Lajos Nagy / Simén Domokos (Hrsg.), A nagyváradi disputatio (Die Großwardeiner Disputation) (Unitárius irók a XVI-ik évszázadból, I. Kötet), Kolozsvár 1870 (Nachdruck der Ausgabe Klausenburg 1570), 130–131.

57 Keresztyén egyetértés cikkei (Artikel der christlichen Übereinstimmung), in: A XVI. Században, 455–458.

58 Serviciul Județean al Arhivelor Naționale Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm, Sign. 14-1-85-143 (I/1 1566–1569; I/2 1556–1565; I/3 1569), I/1 (1566–1569), Bl. 1.

scheint Kaspar Helth sich geweigert zu haben. Die Abweichler wurden ermahnt, ihre Haltung aufzugeben.[59] 1570 wurden die Prediger, die weiterhin der reformierten Lehre anhingen, der Stadt verwiesen, ebenso jene, die die Lehre für aufrührerische Zwecke missbrauchten.[60]

Klausenburg wurde somit zu einer geschlossen antitrinitarischen Stadt, aber Franz Davidis hätte die Stadt wohl nicht als antitrinitarisch bezeichnet, sondern einfach als christlich. Schon zu Davidis Lebzeiten musste der Antitrinitarismus seine Ambition aufgeben, das gesamte Christentum oder zumindest das reformatorische Christentum zur Einheit zurückzuführen. D. h., der Antitrinitarismus wurde genau das, was er nicht werden wollte, eine Konfessionskirche, allerdings ohne ein verbindliches Bekenntnis, aber mit kirchlichen Strukturen.

Welches war unter diesen Umständen das Kriterium, aufgrund dessen die Reformierten gezwungen wurden, ihre trinitarische Lehre aufzugeben? Der harte Kern der antitrinitarischen Theologie, egal welcher Strömung sie zugehörte, bestand aus der Ablehnung der Trinitäts– und Zwei-Naturen Lehre, der Kindertaufe sowie die Betrachtung der beiden Sakramente (Erwachsenen)taufe und Abendmahl als *adiaphora*.[61] Aus dieser Sicht war es eigentlich egal, ob es um Katholiken oder Protestanten ging: die Anhänger der reformatorischen Kirchen hatten zwar die größten Ärgernisse (wie z. B. das Messopfer oder die Messe selbst) beseitigt, sind aber auf halber Strecke stehen geblieben. In der kommunalpolitischen Praxis der frühneuzeitlichen Stadt gab es für die gemeinsame Wahrheitssuche, so wie diese auf Landesebene stattfinden sollte und teilweise auch durchgeführt wurde, keinen Platz dafür. Selbstverständlich konnten mehrere Konfessionskirchen den gemeinsamen Raum teilen. Nur war der Antitrinitarismus von seinem Verständnis her keine Konfession.

---

59 Protocoalele adunărilor generale, Bl. 15 (b)

60 Elek Jakab, Kolozsvár története. II. Újabb kor. Nemzeti fejedelmi korszak (1540–1690) (Die Geschichte von Klausenburg. II. Neue Zeit. Das Zeitalter der nationalen Fürsten [1540–1690]), Bp. 1888, 176–177; Mihály Balázs, Heltai Hálójának forrásáról és eszmetörténeti hátteréről (Über die Quellen und den ideengeschichtlichen Hintergrund des Háló von Heltai), in: Irodalomtörténeti Közelmények XCVII (1993/2), 183.185–187.

61 Edit Szegedi, Klausenburg im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung, in: Klausenburg, 51–75, hier: 63–65.

4. Die Klausenburger Reformation nach 1566

Verlief die Klausenburger Reformation nach 1566 anders als in den trinitarischen Städten? Wenn die Klausenburger Reformation als Vollendung der Stadtreformation in Siebenbürgen betrachtet werden kann, dann ist das nicht mit der antitrinitarischen Lehre verbunden. Wir können mit Sicherheit behaupten, dass die Ablehnung der Trinitätslehre keine neue Kommunalpolitik generierte. Die Durchsetzung der antitrinitarischen Lehre als Klausenburger „Konfession" und die Vollendung der städtischen Verfassung von Klausenburg stehen trotzdem nicht beziehungslos zueinander. Das Zusammenspiel beider belegt die Anpassungsfähigkeit des siebenbürgischen Antitrinitarismus bzw. dessen paradoxalen Charakter.

Die Vollendung der städtischen Verfassung von Klausenburg ist mit einem Konflikt verbunden, der auf die eingangs dargestellte politische und rechtliche Struktur der Stadt zurückgeht, nämlich um eine Auseinandersetzung zwischen der ungarischen und sächsischen Nation um die Stadtpfarrkirche. Die ungarische Nation wollte die Union von 1458 auf die Kirchenverwaltung übertragen, während die sächsische Nation sich diesem Wunsch widersetzte.[62] Der Ablauf des Konfliktes und vor allem das Verhalten der Akteure stellt aber alles auf den Kopf, was laut der national geprägten Historiographie als gesichert gilt.

Der Konflikt ging von der Besetzung des Stadtpfarramtes aus, das von der 1458er Union nicht berücksichtigt wurde und so das Monopol der sächsischen Nation geblieben war. Die ungarische Nation griff den Stadtpfarrer an, der kraft seiner nationalen Zugehörigkeit 1557 ins Amt gelangt war.[63] 1568 war der Stadtpfarrer zugleich Bischof der ungarischen oder Klausenburger Religion, nämlich Franz Davidis, der seinerseits den sächischen Standpunkt

62 Erzählung, Wie sich die Hungarische Nation wieder die Saxische Nation in Clausenburg empöret, und sie durch Anschläge, Rath, Praktik, und Hilf Michaelis Cziaki Cantzlers, und andrer bissiger, und gehässiger Ungar in Hooff und Ihr altes Freythumb der Hauptkirchen, und Pfarr gebracht hat (1568), in: Deutsche Fundgruben der Geschichte Siebenbürgens I, hrsg. von Joseph Kemény, Klausenburg 1838, 65–150, hier: 73–74. Analyse des Konfliktes vgl. Szegedi, Klausenburg im Zeitalter der Reformation (s. Anm. 61), 54–55.

63 „Das geistliche Ampt hat ihr auch nur vor euch, und vor ihr Geschlecht allein behalten […] Der Herr Franciscus ist auch nicht 16 Jahr im Ampt […]" (Kemény, Erzählung [s. Anm. 62], 98.130).

vertrat und behauptete, die ungarische Nation habe nie das Stadtpfarramt innegehabt und es habe niemals ungarische Predigt in der Stadtpfarrkirche gegeben.[64]

Diese Ausgangssituation widerspricht dem nationalen Narrativ, so wie es im 19. Jh. entstanden war: der Antitrinitarismus galt als ungarische Religion, und Franz Davidis war Bischof ebenjener Religion. Trotzdem wird Franz Davidis, der doch die ungarische Religion vertrat, von der ungarischen Nation, deren geistiger Vorsteher er war, angegriffen, wobei Davidis den Standpunkt seiner Feinde – aus der Sicht des nationalen Narrativs –, nämlich der reformiert gebliebenen Sachsen verteidigte.

Weiter wird die Lage dadurch kompliziert, dass, wie es aus dem Ratsprotokoll hervorgeht, die sächsischen Prediger gegen den Stadtpfarrer gepredigt hatten, aber der Stadtpfarrer kam ja bis 1568 nur aus den Reihen der sächsischen Nation.

Der Konflikt um die Stadtpfarrkirche war kein konfessioneller Konflikt, sondern ein nationaler im Sinne der vormodernen Nation, d. h. ein politischer Konflikt um die Neuverteilung der Macht, wodurch die Union von 1458 bestätigt und ausgeweitet wurde. Die Ursache des Konfliktes war die Notwendigkeit, die Verfassung der Stadt zu erneuern. Die Erneuerung und Erweiterung der Union sollte künftig Zwistigkeiten vermeiden.[65]

---

64 „E contra Honorabilis Franciscus Davidis Plebanus, et alter Antonius Henrich, Cives, et Hospites Saxones Colosvárienses nominibus, et in personis ipsorum, caeterumque universorum Civium Saxonum Colosvariensium ad hanc propositionem praefatorum Civium Nationis Hungaricae responderunt, et in eligendis Plebanis, et Templi praedicti dominio praescriptionem currisse, dominiumque eorum penes Saxones stetisse, adjecta huiusmodi allegatione: quod licet tempore Catholicae Religionis in audiendarum missarum ceremoniis, baptismandis infantibus, nubentium conjuntionibus, et mortuorum contumulationibus aequale dominium Hungari cum Saxonibus in templo ipso principali, seu parochiali habuerint, tamen nunquam in eodem templo lingua Hungarica concionatum fuisset, neque Plebanum unquam Hungaricus in eadem Civitate existisset" (Kemény, Erzählung [s. Anm. 62], 74).

65 „Pro evitandis in posterum dissensionibus, hanc rectificationem in omnibus infrascriptis inter partes praedictas perpetuo duraturam, ex judiciaria deliberatione nostra constituimus, decrevimus, et pronunciavimus: I. Primum quidem, ubi de electione Plebanorum, et Templo majori, ac principali agitur, etsi in Litteris praescriptis privilegialibus super unione, et aequali dominio confectis, electio Plebanorum, et templum praedictum non specificantur, tamen cum eadem Litterae unionem, et aequale dominium inter partes

Das Resultat war eine enge Verbindung von Stadt und Kirche, die Unterordnung der Kanzel unter den Stadtrat. Die Struktur der Stadtverwaltung wurde auf die Kirchenverwaltung übertragen. So wechselte der Besitz der Stadtpfarrkirche wie auch die Verkündigungssprache jährlich je nach der nationalen Zugehörigkeit der Stadtrichters. Nicht die nationale Zugehörigkeit des Stadpfarrers (Plebans) war ausschlaggebend, sondern jene des Stadtrichters. Somit wurde die Stadtverfassung konsolidiert, was auch die Vollendung der Stadtreformation in Siebenbürgen bedeutete: die Kirche war ein Bereich der Stadtverwaltung geworden, folglich übernahm sie auch das Prinzip der Binationalität, die im Sprachgebrauch ausgedrückt wurde.

Die sächsische Nation verlor somit das Privileg des Stadtpfarramtes. Aber der Rückgang der deutschen Sprache in Klausenburg hatte andere Gründe als den Antitrinitarismus. Die religionspolitische Lage des Fürstentums – die Ausschließlichkeit des Augsburger Bekenntnisses auf dem Königsboden seit 1572[66] – oder das Fehlen eines starken Hinterlandes als Einzugsgebiet der Sachsen waren dabei ausschlaggebend.[67] Die Klausenburger Sachsen lebten in einer relativen Isolierung von den Sachsen in Südsieben-

praedictas observandum in se contineant [...] ut Plebanus de communi eorum libera eligatur voluntate, quod his verbis descriptum habetur: [...] judicavimus, cum toti Communitati concessa electio et Hungaros, et Saxones aequaliter in electionis dominium includat, [...] et in electione Plebanorum pro unione commune suffragium, et aequale dominium inter partes praedictas observetur, et quidem certo modo, et ordine statuimus: ut Plebanatum Colosváriensem in praesentiarum, vita comite modernus Plebanus Franciscus Davidis in natione Saxonica habeat, qui, si e viris recesserit, vel forte sponte Plebanatu ipse cedere voluerit, in locum ejus Plebanus Hungarus de communi partis utriusque praedictae electione succedat, ut sic alternatim Plebanorum successio fiat. Plebano Hungaro mortuo, vel Plebanatum resignante, succedat Saxo, Saxoni Hungarus. Similiter rectores, sive Magistri Scholae Hungarus Lectorem Saxonum, saxo vero Hungarum. Cujus quidem templi totale dominium eo anno, quo Judex Hungarus in ipsa Civitate Colosvár constitutus fuerit, ipsi Cives Hungari soli habeant, et universas ceremonias, contiones, cultusque divinos in eodem Templo ipso principali, seu parochiali omnino abstinebunt [...] Sic dum e natione Saxonica Judex constituentur, eo anno totale dominium ejus templi principalis erit apud solos Saxones“ (Kemény, Erzählung [s. Anm. 62], 82–83; Jakab, Oklevéltár [s. Anm. 19], 84–85).

66 Teutsch, Urkundenbuch I (s. Anm. 49), 207–208.

67 Gizella Keserű, Klausenburger sächsische Unitarier im 16./17. Jahrhundert. Ein Entwurf, in: Radikale Reformation, 153–177, hier: 155–156.

bürgen, allerdings bestanden die Beziehungen auch weiterhin fort.[68] Dafür aber pflegten die Klausenburger Sachsen Beziehungen zu Polen und waren das Auffangbecken der Religionsflüchtlinge aus Westeuropa.[69]

Wie die zweisprachige Stadt funktionierte und wie das Verhältnis von Rathaus und Kirche aussah, kann anhand eines Berichtes von 1622 veranschaulicht werden. Am 15. März 1622 wurde ein neuer Pleban gewählt und eingesetzt. Gemäß dem Inhalt der Union von 1568 sollte ein Pleban aus den Reihen der sächsischen Nation gewählt werden. Der Stadtpfarrer wurde vom Stadtrichter und dem Stadtrat von beiden Nationen gewählt. Es war der amtierende Bischof der unitarischen Kirche,[70] Valentin Radecius,[71] der aus Danzig stammte. Zum Bischof wurden sechs Ratsälteste gesandt, um diesem die Wahl mitzuteilen: Lörincz Filstich, Czanadi Janos, Zako András, Stephen Müntler, Nylas Gaspar, Tummes Lang. Diese übertragen dem neugewählten Stadtpfarrer das Amt. Der neue Stadtpfarrer begrüßt den Rat, und der Richter, Matthes Raw antwortet.

Der Stadtpfarrer wird vom sächischen Kirchenvater Lörincz Filstich auf Sächsisch begrüßt, worauf der Pleban auf Deutsch antwortet. Danach geht der Stadtpfarrer, begleitet von vier Ratsherren und der Geistlichkeit sowie der Hundertmannschaft in die Stadtpfarrkirche, wo der Pleban, umgeben von Rat und Geistlichkeit, sich vor den Abendmahlstisch stellt. Der Kirchenvater teilt der Geistlichkeit und der ganzen Gemeinde die Wahl des Stadtpfarrers auf Sächsisch mit. Der Stadtpfarrer antwortet auf Deutsch. Der sächsische Prediger Broserus hält eine Predigt auf Sächsisch, und die Schüler

---

68 SZEGEDI, Die Bedeutung des Ungarischen und Sächsischen im Klausenburg des 16. bis 17. Jahrhunderts, in: Radikale Reformation, 179–192, hier 185.

69 Bálint KESERŰ, Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597–1636), in: Mihály BALÁZS, György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16–17th Centuries („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for Renaissance Research, 11), Budapest 2000, 107–124, hier: 111.

70 Im Landtagsartikel von 1600 taucht zum ersten Mal der Begriff „unitarisch" auf, EOE IV (s. Anm. 1), Budapest 1878, 331.

71 Über Valentin Radecius s. Gizella KESERŰ, Az erdélyi unitárius egyház megkésett konfesszionalizálódása és a lengyel testvérek a 17. század elején (Die verspätete Konfessionalisierung der siebenbürgischen unitarischen Kirche und die Polnischen Brüder im 17. Jh.), in: „Nem sűlyed az emberiség!"… Album amicorum Szőrényi László LX. születésnapjára („Die Menschheit versinkt nicht!… Album amicorum zum 60. Geburtstag von Szőrényi László), Budapest 2007, 434–436; SZEGEDI, Zeit (s. Anm. 4), 236–237.245–254.

singen das „Te Deum Laudamus“ [auf Lateinisch]. Der Stadtpfarrer wird zum Pfarrhaus begleitet. Der Stadtrichter spricht den Pleban diesmal auf Ungarisch an, worauf der Stadtpfarrer auf Lateinisch antwortet.[72]

Der Bericht belegt die enge Verknüpfung von Rathaus und Kirche, genauer die Unterordnung der Kirche unter die Stadtverwaltung:

- Die Union von 1568 ist die gesetzliche Grundlage für die Wahl des neuen Plebans, sie bestimmt nämlich, aus welcher der beiden Nationen der Stadtpfarrer gewählt wird.
- Die Wahl des Plebans ist eine ausschließliche Befugnis der Stadtverwaltung, da er vom Stadtrichter und dem Stadtrat gewählt wird.
- An der Wahl des Plebans beteiligen sich beide Nationen, weil es um eine Angelegenheit der Stadt geht.
- Die Nachricht der Wahl wird dem Pleban von den Ratsältesten mitgeteilt, wobei die Delegation aus der gleichen Anzahl von Vertretern beider Nationen besteht; allerdings sollte die nationale Identifizierung anhand des Namens nur mit Vorsicht angegangen werden.
- Nachdem der Rat dem Stadtpfarrer das Amt überträgt und der neue Stadtpfarrer den Rat begrüßt, beginnt ein politisch-sprachliches Ritual.

Das Ritual besteht aus Begrüßung und Antwort in mehreren Sprachen. Die ritualisierte Mehrsprachigkeit widerspiegelt sowohl die Verfassung der Stadt – die binationale Struktur – als auch den aktuellen Stand der politisch-nationalen Verhältnisse, nämlich die Tatsache, dass die sächsische Nation an der Reihe ist, den Stadtrichter und infolgedessen auch den Stadtpfarrer zu stellen. Dieses wird auch sprachlich ausgedrückt: der sächsische Kirchenvater begrüßt den Pfarrer auf Sächsisch, der Pleban antwortet auf Deutsch; der Kirchenvater teilt der in der Kirche versammelten Gemeinde und der Geistlichkeit die Wahl auf Sächsisch mit, worauf der Stadtpfarrer auf Deutsch antwortet. Die Predigt wird auf Sächsisch gehalten – es war die Verkündigungssprache für das Jahr 1622, da der Stadtrichter aus der sächsischen Nation kam. Erst vor dem Pfarrhaus spricht der Stadtrichter Ungarisch, worauf der Pleban Lateinisch antwortet, da er Ungarisch zwar verstand, aber nicht sprechen konnte.[73] Hervorzuheben ist noch die liturgische Verwendung des Lateinischen, nämlich im Kirchengesang der Schüler.

72 Serviciul Județean Cluj al Arhivelor Naționale, Fond: Primăria Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm, Sign. 14-1-85-145 (1585–1605; 1605–1670), Bl. 353; vgl. Szegedi, Die Bedeutung (s. Anm. 68), 180–181.

73 Keserű, Az erdélyi unitárius egyház (s. Anm. 71), 444.

Die ritualisierte Mehrsprachigkeit war ein Ausdruck der Identität von Klausenburg: sie war nicht „nur“ eine antitrinitarische Stadt, sie war auch zweisprachig, und die Zweisprachigkeit war in der ersten Hälfte des 17. Jh.s lebendig. In der Wahl und Einführung des Plebans aus dem Jahr 1622 drückt sich wohl am ehesten die besondere und komplexe Identität von Klausenburg als frühneuzeitliche Stadt aus: wenn wir nicht wüssten, dass Klausenburg eine antitrinitarische Stadt war – 1622 allerdings mit einer bedeutenden reformierten Gemeinde[74] –, könnten wir das aus dem Bericht nicht einmal erahnen. Klausenburg funktionierte grundsätzlich wie eine königliche Freistadt, in der aber im Unterschied etwa zu Kronstadt die Kirche ein Bereich der Stadtverwaltung geworden war. Erst wenn wir den politischen Kontext des Jahres 1622 kennen,[75] wissen wir, dass die antitrinitarische Identität der Stadt keine Nebensächlichkeit war.

In der ersten Hälfte des 17. Jh.s war Klausenburg eine unitarische Stadt, in der das Erbe oder zumindest ein Teil des Erbes von Franz Davidis gepflegt und weitergegeben wurde. Wenn Klausenburg um 1568 sich nicht als antitrinitarische Stadt begriffen hatte, so war die Stadt 1622 genötigt, ihre antitrinitarische/unitarische Identität zu verteidigen.

---

74 Auf dem Landtag von Klausenburg 1622 wurde die seit 1603 leer stehende Minoritenkirche den Reformierten übergeben, EOE VII (s. Anm. 1), Budapest 1881, 96; Gábor Sipos, Les calvinistes de Kolozsvár au début du XVIIe siècle, in: György Enyedi, 313–317, hier: 315.

75 Szegedi, Klausenburg im Zeitalter der Reformation (s. Anm. 61), 66–68.

Kein Platz für die Rechtfertigungslehre in Siebenbürgen?

Ulrich A. Wien

I. Beginn der reformatorischen Bewegung

Unmittelbar im Zusammenhang mit den Anfängen der reformatorischen Bewegung und wohl beeindruckt von der Leipziger Disputation haben bereits 1519 Hermannstädter Kaufleute „Luthersche Schriften von der Leipziger Messe“[1] nach Siebenbürgen eingeführt. „Ihre Botschaft ergriff namentlich das Hermannstädter Bürgertum, doch diese erste Stoßkraft schwelte in Ermangelung beharrlicher Träger wieder ab.“[2] Erst mit der humanistisch geprägten Stadtreformation Kronstadts mehr als zwei Jahrzehnte später[3] setzte der Umschwung ein: Binnen weniger Jahre setzte sich die von Wittenberg geprägte Reformation – angeführt von den siebenbürgisch-sächsischen Städten – auf dem Gebiet der *universitas nationis saxonicae*, der Sächsischen Nationsuniversität, 1550 politisch durch.

Auch wenn die reformatorische Bewegung in Siebenbürgen noch nicht an die Öffentlichkeit drängte, muss sie doch in breiten Kreisen vornehmlich des Stadtbürgertums bereits Wirkung gezeigt haben. Dies lässt sich besonders gut an einem zeitgenössischen Werk erkennen, das als „Mediascher Predigtbuch“ bezeichnet worden ist.[4] Seine Herkunft ist unbestimmt, aber nach

---

1 Erich Roth, Die Geschichte des Gottesdienstes der Siebenbürger Sachsen (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 3), Göttingen 1954, 69.

2 Roth, Geschichte (s. Anm. 1), 69.

3 Vgl. Andreas Müller, Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550 (Texts and Studies in the History of Theology, Band 5), Mandelbachtal, Cambridge 2000, 105.

4 Adolf Schullerus, Luthers Sprache in Siebenbürgen. Forschungen zur siebenbürgischen Geistes- und Sprachgeschichte im Zeitalter der Reformation, Hermannstadt 1923, 97 Anm. 2, folgt damit einem Vorschlag von Andreas Scheiner.

dem plausiblen Vorschlag Karl Reinerths wohl in das Franziskanerkloster Weißkirch bei Schäßburg zu verweisen.[5] Wegen der in ihm geführten kontroverstheologischen Auseinandersetzung in den späten 1530er Jahren hat es großes Interesse geweckt.

Die um 1537 entstandene Sammlung gibt „ein anschauliches Bild der Predigtweise und Predigtvorbereitung“[6] an der Scharnierstelle der reformatorischen Inkubation in Siebenbürgen. Thematische Schwerpunkte sind: Marienfrömmigkeit, Christologie und Kirche. Mit deutlichem Missvergnügen wird die durch die Reformation angestoßene Ablehnung der Marienverehrung aufgenommen. Scharfe Angriffe gegen die Reformatoren, vor allem gegen Luther fallen auf, insbesondere gegen Luthers Positionen der Leipziger Disputation (Transsubstantiation, Stellung des Papsttums, Purgatorium und Heiligenverehrung werden vehement verteidigt). Reinerths zutreffende Korrektur der Einsichten von Schullerus lässt sich kurz zusammenfassen: „Der Verfasser des Mediascher Predigtbuches steht durchaus und in jeder Beziehung auf dem Boden der katholischen Kirche.“[7] Darunter ist auch die altgläubige Auffassung des Verdienstbegriffs zu subsumieren.[8] Reinerth kann nämlich umfangreicher und präziser als Schullerus die ganze Passagen umfassenden wörtlichen Zitate mindestens zweier Vorlagen angeben. Als Hauptquellen hatte der Kompilator des Mediascher Predigtbuches einerseits eine 1525 in Köln gedruckte Predigtsammlung[9] sowie andererseits die Predigten des Ingolstädter Luthergegners Johann Eck (1486–1543) benutzt. Das Mediascher Predigtbuch steht in klarer „Abhängigkeit“ von den Predigten Ecks; Reinerth konstatiert zuweilen eine „weitgehende Übereinstimmung“ auch mit dem III. Band von Ecks Predigten. Gerade die antilutherische Polemik ist „meist nahezu wörtlich Eckschen Predigten entlehnt.“[10]

5 Karl Reinerth, Beiträge zur Geschichte des siebenbürgisch-sächsischen Gottesdienstes und Glaubenslebens. Bemerkungen und Ergänzungen zu Adolf Schullerus: Luthers Sprache in Siebenbürgen; in: Kbl 93 (1930), 211–250, hier: 224.

6 Schullerus, Luthers Sprache (s. Anm. 4), 97. Reinerth, Beiträge, nimmt als Gattungsbestimmung die „Mitte zwischen Lektionor und Postille“ vor (222).

7 Reinerth, Beiträge (s. Anm. 5), 220.

8 Reinerth, Beiträge (s. Anm. 5), 222.

9 Reinerth, Beiträge (s. Anm. 5), 217: Homiliae seu mavis sermones sive conciones ad populum praestantissimorum doctorum Hieronymi, Augustini, Ambrosii, Gregorii, Origenis etc., gedruckt in Köln 1525; 2. Teil: Homiliae de sanctis.

10 Reinerth, Beiträge (s. Anm. 5), 219.

Über die im Mediascher Predigtbuch vorliegende Polemik ging die Zeit allerdings rasch hinweg. Die humanistische Stadtreformation in Siebenbürgen setzte sich nach 1541 zwar rasch durch.[11] Allerdings ist es auffällig, dass in dieser Frühphase die für Luther und die Wittenberger Reformation zentrale theologische Akzentuierung in der Rechtfertigungslehre in Siebenbürgen ausgeblendet wurde.[12] Ja, in Moldners Gesangbuch wurde ein Lied des Anabaptisten Ludwig Hätzer aufgenommen, in dem ausdrücklich Luthers Rechtfertigungslehre abgelehnt wurde.[13]

Schon eine oberflächliche Analyse der Haupttexte lässt erkennen, dass der locus „de iustificatione" keine Rolle spielt. Johannes Honterus und Valentin Wagner legten den Akzent auf Lehre, Ritus, Amt, Bildung, Gebräuche und Ethik.

So macht das Reformationsbüchlein die Aufgabe der predigenden Pfarrer eindeutig klar: Sie sollen ihre Vorbereitung auf gute und bewährte Lehrer stützen, gemäß dem Evangeliumstext eine einfache, reine Auslegung („eyn schlechte, reyne auslegung"[14]) bieten – ohne unnötig ihre eigene Meinung hinzuzufügen. Untaugliche, bibelunkundige Prediger sind auch ungeeignet, die Beichte abzunehmen.[15] Nur wer die Prüfung bestanden hat, „das er sey gutter leer und gutter sytten",[16] soll ordiniert werden können. Den „armen leutenn" soll gemäß dem Gebot Gottes geholfen werden, ja reziprok zu Christi Barmherzigkeit sollen die Christen sich den Armen zuwenden, „dy er uns in seyner stellen auff erden gelassen hat".[17] Das wiederholt auch die Kirchenordnung 1547,[18] indem sie auf die Reziprozität von „lieb und barm-

---

11 Jan-Andrea Bernhard, Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskrone. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700) (Refo500 Academic Studies, Bd. 19), Göttingen 2015, 124–189.

12 Bernhard, Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses (s. Anm. 11), 183f.

13 Bernhard, Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses (s. Anm. 11), 184.

14 Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. 24. Band: Das Fürstentum Siebenbürgen. Das Rechtsgebiet und Kirche der Siebenbürger Sachsen, begründet von Emil Sehling, bearbeitet von Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese, Tübingen 2012 (EKO 24), 193.

15 EKO 24 (s. Anm. 14), 197.

16 EKO 24 (s. Anm. 14), 198.

17 EKO 24 (s. Anm. 14), 200.

18 EKO 24 (s. Anm. 14), 238.

hertzigkeit“ Christi und „unser myltigkeit“ verweist: „Denn alles guts, was wir inn thun, des nimpt er sich an und verheissets hundertfeltig zu vergelten in dieser zeit und zukuenfftig das ewig leben.“[19]

Und so formuliert die Kirchenordnung 1547 stringent in diesem Sinne: Die Prediger sollen nicht nur auf der Kanzel „den text der heiligen lection […] ungefelscht und klerlich dem volk außlegen“,[20] sondern auch mit ihrem Lebensstil [„mit irem leben und wercken andern leuten ein exempel zu Christlicher tugent“[21]] ein Vorbild geben. Aber auch die Lehre selbst betont die Verknüpfung von Glauben und Werken: „Uber das sol man den glauben in Christum also leeren, das die rechtschaffene frucht und werk (on welche der glaub tod ist) auch darzu komen.“[22] Selbst wenn die Gottesdienstgemeinde nur klein sei, soll der Gottesdienst nicht vernachlässigt werden oder ausfallen. Begründung: „So sicht doch Gott und hoeret alles, was anstat der abweslichen gmeine vor seinem angesicht gehandelt und geredt wird.“[23]

Im Schulwesen wird von Honterus als Bildungsziel die Mündigkeit der angehenden Multiplikatoren und Verantwortungsträger artikuliert und an die Schüler in der Schülermitverwaltung, dem Coetus, appelliert: „Überlegt euch jetzt sorgfältig, dass ihr nicht immer Kinder bleibt und denkt deshalb, solange ihr noch Zeit habt, daran, euch für den weiteren Lebensweg bis zum Alter vorzubereiten.“[24] Diese Perspektive wird durch die humanistisch geprägte Akzentuierung der bewussten ethischen, eschatologisch motivierten Lebensführung intensiviert. Valentin Wagner hat dies in pointierter Weise in seinen *Praecepta* benannt: „Sei gut und auch demütig, so wird dich sowohl deine Tugend als auch Gott in den Himmel hinaufheben und dir [dort] einen Platz bereiten.“[25]

Für die Kronstädter Richtung des reformatorischen Humanismus charakteristisch ist, dass Wagner die bei Melanchthon zunächst noch postulier-

19 EKO 24 (s. Anm. 14), 238.
20 EKO 24 (s. Anm. 14), 229.
21 EKO 24 (s. Anm. 14), 229.
22 EKO 24 (s. Anm. 14), 229.
23 EKO 24 (s. Anm. 14), 230.
24 Ludwig Binder, Die Schulordnung; in: Johannes Honterus, Schriften, Briefe, Zeugnisse. Durchgesehen und ergänzt von Gernot Nussbächer, Bukarest 1996, 161–169, hier: 167.
25 Elegie VII, Z. 25f.: „Sis bonus atque humilis, sic te virtusque Deusque // Tollet in excelsum, constituetque locum“.

te Trennung zwischen philosophischer und theologischer Ethik zunehmend umgeht, indem er christliche und philosophische Aussagen bei der Behandlung natürlicher Tugend aufs engste miteinander verbindet.[26] Demnach ist Wagner zwar von Melanchthon beeinflusst worden. Im Gegensatz dazu wird aber gerade bei der Rede von Tugenden schließlich augenfällig, dass sie das spezifische Charakteristikum der Kronstädter Reformation darstellt.[27] In den 1554 veröffentlichten *Praecepta vitae christianae* (RMNy 105)[28] Wagners tritt unverkennbar das eigene Profil hervor, indem er die Rede von den Tugenden in theologischem Kontext verstärkt akzentuiert. Die Tugend wirkt hier „wesentlich enger als bei Melanchthon mit religiöser Praxis verknüpft … Er kann die Tugend – und spätestens hier entspricht er nicht mehr dem reformatorischen Denken – sogar neben Gott als Heilsmittler stellen",[29] als soteriologisch relevantes Medium, was das oben erwähnte Zitat klar erkennen lässt.

Als Zwischenfazit kann festgehalten werden: Eine wie auch immer profilierte Rechtfertigungstheologie, wie sie im zentraleuropäischen Raum – und zwar nicht nur zwischen Altgläubigen und Reformatoren, sondern auch binnenreformatorisch – kontrovers diskutiert wurde,[30] spielt in der siebenbürgischen, humanistischen Stadtreformation keine Rolle. Die bislang bekannte Forschungsliteratur lässt keinen anderen Schluss zu.

II. Neue Erkenntnisse der reformationsgeschichtlichen Forschung

Da die Forschung zur Reformationsgeschichte Siebenbürgens aber kontinuierlich fortschreitet, lassen sich – an dieser Stelle nur knapp skizziert – einige neue Erkenntnisse vorstellen. Diese sollen anhand der überlieferten Quel-

26 Müller, Humanistisch geprägte Reformation (s. Anm. 3), 243.

27 Müller, Humanistisch geprägte Reformation (s. Anm. 3), 244.

28 RMNy für: Régi magyarországi nyomtatvávogok I. 1473–1600 (dt.: Bibliographie alter ungarischer Drucke I. 1473–1600), Budapest 1971.

29 RMNy 105, Elegie VII, Z. 25f.

30 Damit soll nicht eine konfessionalistische Sicht untermauert werden, dass das Etikett einer „wahren" Reformation oder anachronistischer Zuordnung eindeutig profilierter konfessioneller Ausrichtung nur anhand der Positionierung in der Rechtfertigungslehre zuzuerkennen sei.

len von Paul Wiener und insbesondere des Melanchthon-Schülers Damasus Dürr (ca. 1525–1585) vorgestellt werden.

Zunächst sei auf die Rezeption der Rechtfertigungslehre durch Paul Wiener verwiesen. Er folgt recht eng der Wittenberger Theologie und nutzt den durch das Augsburger Interim übrig gelassenen Spielraum. Er hält in seiner König Ferdinand (1503–1564) vorgelegten Apologie von 1548[31] – in einem eigens unter der Überschrift „Von der Rechtfertigung" (p. 85–98) abgehandelten Passage fest: „Nuer der glaub allain vollenndet das leben" (p. 88), womit zwar das Vorhandensein von Tugenden, Hoffnung und Liebe nicht geleugnet wird. Komplementär hält er fest: „doch so werden wir vor Gott gerechtfertigt, von Christi wegen, durch den glauben und nit durch unsere werckh, darumb sy auch khain taill der Rechtfertigung sein" (p. 87), weswegen er „den guetten werckhen die e[h]r und wierde[32] der Rechtfertigunng vor got nye zue[ge]geben" (p. 86) habe. Denn die guten Werke seien nicht wegen der Rechtfertigung gefordert, „sonnder[n] damit sy dem glauben zeugnuß vnnd kundtschafft geben" (p. 86). Damit hat der wenige Monate später in Siebenbürgen eintreffende Laibacher Theologe, der kurz darauf in Hermannstadt Stadtpfarrer und 1553 auch Superintendent wurde, an diesem Punkt eindeutig und klar Luthers Theologie übernommen. Zwar kennen wir seine Predigten nicht, doch liegt es in der Natur reformationszeitlich profilierten Predigens, diesen Glaubensartikel, mit dem nach zeitgenössischem Verständnis die evangelische Kirche steht und fällt, auch der Gemeinde von der Kanzel zu predigen.

Politisch gestützt vom Fürsten Johann II. Sigismund (1540–1571) entstand in Siebenbürgen seit dem Landtag von Thorenburg 1568 eine Pionierregion der Religionsfreiheit. Mit Ausnahme der Sabbatarier galt die Religionsfreiheit formell für die offiziell durch den Landtag 1595 ausgesprochene Anerkennung der Konfessionsgruppen als religio recepta der dort genannten Altgläubigen sowie diejenigen Konfessionsgemeinschaften, die der reformatorischen Bewegung entstammten: die an der Confessio Augustana orientierten Glieder der sächsischen Superintendentur (Birthälm), die an der schweizerischen Theologie orientierten evangelisch-reformierten Ge-

31 Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky, Cod. Theol. 1144 (Manuskript, wahrscheinlich eine Abschrift des Originals aus dem 16. Jahrhundert).

32 Ehre und Würde.

meinden und sogar die antitrinitarische Bewegung der späteren Unitarier.[33] Diese Koordinaten prägten die Predigtsituation auch der Unterwälder Gemeinde Kleinpold und ihres 1569 aufgezogenen Pfarrers Damasus Dürr (~1535 bis 1585).[34]

III. Damasus Dürr als Prediger – Verkündigung der Rechtfertigung

Damasus Dürr wurde etwa 1535 in Brenndorf im Burzenland geboren. Sein Vater starb 1565 in Petersberg/Burzenland. Damasus Dürr besuchte das Honterus-Gymnasium in Kronstadt, in dessen Matrikel sein Name 1553 erscheint. Wohl schon in den nachfolgenden Jahren studierte er Theologie, Griechisch und Naturwissenschaften; in Wittenberg hörte er bei Melanchthon[35] und bei dem Mediziner Vitus Winshemius. Er wurde 1559 in Wittenberg zum Pfarrer von Neustadt/Siebenbürgen ordiniert, ging aber als Stadtprediger nach Hermannstadt – als Diaconus bei Superintendent Matthias Hebler – und blieb dort neun Jahre lang. Über Hebler wurde gesagt: „Martinus wäre

33 Dass es realpolitische konfessionspolitisch geprägte Präferenzen und Konjunkturen gab, sei nicht verschwiegen: seit 1556 wurden die katholische Kirchenhierarchie ausgeschaltet und nach 1571 der Jesuitenorden mehrfach vertrieben, die Unitarier besonders ab dem 17. Jahrhundert massiv eingeschränkt oder unterdrückt, dafür ab 1690 die katholische Konfession nachdrücklich – bis hin zur griechisch-katholischen Kirchenunion – von den Habsburgern gefördert; das zeigt die Grenzen der Landtagsgarantien für die seit 1595 so genannten „receptae religiones“ auf.

34 Dürr, der siebenbürgisch-sächsische, akademische Pfarrer der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hinterließ zwei handschriftliche Bände seiner Predigten, von denen einer bereits im 19. Jahrhundert verloren war. Den anderen hat der Mühlbacher Stadtprediger Dr. Albert Amlacher in der dortigen Kapitelsbibliothek entdeckt. Eine erste kursorische Darstellung zu dieser herausragenden Quelle stammt aus seiner Feder (1883), kurz vor dem Zweiten Weltkrieg begann ein erster, durch die Zeitverhältnisse rasch steckengebliebener Editionsversuch um den Urwegener Pfarrer und Unterwälder Dechanten Ludwig Klaster (1897–1973). Gegenwärtig befindet sich der ledergebundene, großformatige Band im Zentralarchiv der Ev. Landeskirche in Rumänien unter der Signatur: ZAEKR 209-DA 175. Die Predigten sind sowohl unter germanistischer als auch unter sozial- und theologiegeschichtlicher Perspektive ein lohnenswertes Forschungsobjekt.

35 Damasus Dürr, Predigten 1554–1578. Herausgegeben vom Unterwälder Kapitel, Mühlbach 1939ff., 15.

in Siebenbürgen nicht geblieben, wenn nicht Matthias gekommen wäre."[36] Von dem an Wittenberg orientierten Klima des dortigen Kapitels ist Dürr spürbar geprägt worden.

Ende 1568 wurde er zum Pfarrer der Weinbaugemeinde Kleinpold[37] gewählt und blieb dies bis zu seinem Tode. 1584 wählten ihn die Amtsbrüder zum Dechanten des Unterwälder Kapitels, und bestätigten ihn 1585. Sein Todesdatum ist unbekannt. Er starb noch 1585.[38]

Dürr ist ein eindrücklicher, formal hervorragend strukturierter, stilistisch versierter und sprachgewandter Prediger und Erzähler gewesen. Er widmete sich den zentralen theologischen Themen und scheute vor kontroverstheologischer Polemik nicht zurück. Die religiösen Gegner ordnet er der Kategorie der zu bekämpfenden Tyrannei zu, worunter er Lügen, Abgötterei, Rotten und Sekten subsumiert.[39] Zu den vom Teufel angetriebenen Aufrührern und Gotteslästerern zählt Dürr die Sakramentarier, Antitrinitarier, Wiedertäufer, aber auch die Päpstler. Gegen sie ist vorzugehen, und das Ketzerrecht anzuwenden,[40] wie dies das Amt der Obrigkeit fordert.[41] Allerdings besteht in der angemessenen Bewertung von Glaubensäußerungen Verwechselungsgefahr, und menschliche Täuschung oder Irrtümer bei einer Prüfung der Glaubensaussagen sind nicht auszuschließen, weil das Herz kein Glasfenster hat;[42] eine übereilte Todesstrafe sollte deshalb vermieden werden.[43]

---

36 Karl Reinerth, Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen, Studia Transylvanica Bd. 5, 1979, 238–244, hier: 238.

37 Zur Lage des gebeutelten und „verwilderten Dorfes" vgl. Albert Amlacher, Damasus Dürr. Ein evangelischer Pfarrer und Dechant des Unterwälder Kapitels aus dem Jahrhundert der Reformation, Hermannstadt 1883, 14–26.

38 Den Tod seiner ersten Frau Elisabeth hatte er im August 1570, den des Töchterchens Anna schon 1569 beklagen müssen. 1570 heiratete er seine zweite Frau Sophie, die 1573 an der Pest starb. 1574 heiratete er seine dritte Frau Margaretha Klein aus Hermannstadt. Biographische Bemerkungen finden sich in Dürrs Predigtband in den Randbemerkungen bzw. auf den Schlussblättern seines griechischen Testaments, als „Memoriale". Dort nennt er sich selbst Brenndorfhensis.

39 Dürr, Predigten (s. Anm. 35), 214.

40 Dürr, Predigten (s. Anm. 35), 74.

41 Dürr, Predigten (s. Anm. 35), 386f.

42 Dürr, Predigten (s. Anm. 35), 387.

43 Dürr, Predigten (s. Anm. 35), 388.

Dürr hat mehrfach, in der 46. Predigt sogar ausführlich über die Rechtfertigung gepredigt. Über Lukas 1, von Ankündigung, Geburt und Namengebung von Johannes predigt er – analog zu Luthers Magnifikat-Auslegung (1522), der Maria als Gestalt von Glauben und Rechtfertigung interpretiert hatte – und kann diese Geschichte als für die Rechtfertigungstheologie transparent erzählen:

> Darumb ifts nicht allein mit dem Zacharia ausgerichtet, das ift, mitt dem gefetz, welchs nur die fundenn antzeygt, es muß auch eyn Joans verhandenn feynn, foll man felig werdenn. Das ift, eyn folch prediger, der vns lernet,[44] das vns der himlifch vater woll[e] gnedig feynn vmb feynes liebenn Sons Jhefu Chrifti willenn. Durch folch leer, wird ein mechtig fchwere laft vom menfchlichenn hertzen weggenommenn. Die menfchenn verzagenn nicht mehr, wenn fie hören von gottes gnad vnd barmherzikeyt, das er die fundenn will nachlaffen vmb feynes Sons willenn.
>
> Seht folcher predig halbenn, hat der furlauffer[45] Jhefu Chrifti denn namen muffenn tragenn, weil er von der gnadenn vnd barmherzikeit verkündigt hat. Der vrfachenn halbenn gibt der namen Joannis vns die recht vrfach, warumb mir vns freyenn[46] follenn, Nemlich, das er die gnadennreyche zeyt verkundigt hat, wie der ewige got nach vnfern werkenn vnd verdienftenn mit vns will vmbgehenn, fondern alle fchuld nachlaffenn vmb des lemchens willenn, darauff Joannes mit dem finger getzeygt hat.[47] (Z. 375–389) […] Das ift die fröliche botfchafft vnd die rechte freud, das die funde nicht mehr foll auff der wellt ligenn, fie foll vns nicht mehr fchreckenn noch verdammenn, fondern foll von vns weggenommenn vnd auff diß lemlein gelegt werdenn. Solch botfchafft hat Joannes zum erftenn ynn die wellt bracht, vnd das volck auff Chriftum befcheydenn, drumb preyfet ynn der herr dermaffenn: Das vnter denn weybeskindern kein gröfferer aufferftandenn fey, als Joannes.[48] (Z. 397–402) […]
>
> Was foll denn eyn Chriftener[49] thun wenn er darnider ligt, das er entweder gefallenn ift, aber[50] die fund fü[hl]et? Da lernet[51] der fromme altprifter Zacharias vns ferner, vnd fagt: Got hab noch eynen dienft, der heyfs gerechtikayt: Auff das, wenn mir noch fund ynn vnferm fleifch fulenn, das mir diefelbigenn folenn erkennenn,

44 Lehrt.
45 Vorläufer.
46 Freuen.
47 Joh 1,29 und 36.
48 Lk 7,28.
49 Christenmensch.
50 Oder.
51 Lehrt.

davon ablaſſenn vnd denn allmechtigenn got fur gerecht haltenn, der vmb ſeynes eynigenn Sons willenn all vnſer vngerechtikeit vergebenn will. Solchs heyſt got ynn gerechtikeyt dienenn, ynn ſündenn nicht verzagenn, ſondern davonn ablaſſenn vnd vergebung vmb Chriſti willenn gewißlich verhoffenn. (Z. 568–576) […]

Summa, er [Johannes] hat niemandenn verſchont, ſondern ann allenn menſchenn die ſundenn auffgedeckt, vnd dawider Rad gegebenn, das ſie an Chriſtum ann denn warenn ſundendilger glaubenn, vnd denn glaubenn mit gutenn werkenn beweyſenn ſolltenn. Das iſt: Er hat vonn der rechtenn warhaftigenn buß gepredigt, vnd vonn der rechtfertigung, wie mann kann ſelig werdenn. (Z. 631–635) […]

Derhalbenn ſo hat alſo der trefflich Mann durch ſeyne leer das arme volck, nach dem erkentnüs der ſundenn gefürt auff denn weg der ſelikayt: Das ſie nicht ann der gotlichenn gnad verzagt, ſondern ſich der barmherzikeyt gotts getröſtet habenn, dieweil die Judenn vonn allenn feindenn wurdenn erlöſt werdenn, nicht von Römiſcher weltlicher gewallt darunter ſie warn, ſondern vonn Teuffell, ſund, todt vnd ewigem verdamnüs.

Denn damit iſt eynem menſchenn vberdiemaſſenn wenig gehulffen, wenn er auff erdenn fridſam lebt fur ſeynenn feindenn, das es ym wollgeht, lebt ynn woluſtenn, onen bekümmernüs, onen elend, deſſelbigenn darff ſich niemand rhümenn, aber ſich fur eynenn ſeligenn menſchenn achtenn. Vrſach: Er hat noch vil ander hefftiger vnd ſchrecklicher feind, denn Teuffell, er hat denn tod, die ſunde vnd die helle. Dieſer feind tyranney muſſenn mir arme menſchenn vnterworffen ſeynn der ſundenn halbenn. Denn durch eynenn menſchenn, inquit Paulus,[52] iſt die Sünde ynn die wellt kommenn, vnd durch die ſund der todt, das alſo ein iedermann ſterbenn muß, dieweyll mir all geſündigt habenn.[53] Derhalbenn damit mir vonn der gewallt des Teüffels[54] vnd der anderer feind mögen erlöſt werdenn, ſo muſſen mir fur alle ding von der ſundenn frey ſeynn.

Da hat nu Joannes der Tauffer erſtlich vonn Jheſu Chriſto die ſtimm[e] laſſenn hörenn, das mir vmb ſeynet willenn durch denn glaubenn habenn vergebung der ſundenn. Auſſerhalb dieſem Chriſto iſt kein ander mittl, dadurch mir ymmermehr kundenn ſelig werdenn, es iſt auch kein ander namen vnter dem himmell denn menſchenn gebenn ſelig zu werdenn, allein durch denn namen Jheſu Chriſti.[55]

Wormit aber habenn mir arme menſchenn ſolchs verdient bey dem allmechtigenn gott, das vns ſolch trefflich wollthat widerfarn iſt, das mir wiſſen eynenn weg zum ewigenn lebenn? Furwar vnſer verdienſt, fromkeit vnd heylikeyt habens nicht gethan, die gutte werck ynn vns, die habenn zumall nichts darzu konnenn helffenn, das er vns ſolchenn edlenn ſchatz geſchenckt hat. (Z. 650–678)

52 Deutsch: spricht Paulus.

53 Röm 5,12.

54 Eph 6,11.

55 Apg 4,12.

In dieser Hinsicht stimmte Damasus Dürr mit der von Superintendent Hebler erreichten vierten Ergänzung der Kirchenordnung überein. Denn auf der Hermannstädter Synode vom 25. November 1565 war beschlossen worden, die C.A. inklusive der ausdrücklich genannten Rechtfertigungslehre anzuerkennen.[56] Der damalige Hermannstädter Rektor Lukas Unglerus unternahm es dann als Superintendent, die 1572 vom Fürsten István Báthory geforderte Zustimmung zur C.A. in eine Bekenntnisformel (*Formula Pii Consensus*) zu gießen, die selbstverständlich auch den Locus „de iustificatione" enthielt.[57] Als in Wittenberg ausgebildeter Pfarrer vertrat auch Damasus Dürr die dort gelehrte Rechtfertigungslehre uneingeschränkt.

Fazit

Selbst wenn die Rechtfertigungslehre durch die Pioniere der siebenbürgisch-humanistischen Stadtreformation Johannes Honterus und Valentin Wagner – und in ihrem Gefolge auch in den offiziellen Texten, beispielsweise des Reformationsbüchleins und der Kirchenordnung – praktisch ausgeblendet worden war, lässt sie sich in den nachfolgenden Pfarrergenerationen als Predigt der Rechtfertigungslehre vermuten, welche die Prediger in der Wittenbergischen Theologie kennengelernt hatten. Am Beispiel einer Predigt des in Wittenberg geprägten Pfarrers Damasus Dürr lässt sich dies auch eindeutig, nicht nur inhaltlich, sondern sogar aufgrund der Verwendung des Terminus nachweisen. Dass die Rechtfertigungslehre im Gefolge von Aufklärung und Rationalismus in der „sächsischen Kirche" praktisch in Vergessenheit geriet und erst nach der Lutherrenaissance durch die Bischofsvikare und Bischöfe Viktor Glondys (1932–1941) und Friedrich Müller-Langenthal (1945–1969) wieder in Erinnerung gerufen werden musste, darf aber nicht zu falschen Rückschlüssen auf das 16. Jahrhundert und die Zeit danach verleiten. In Siebenbürgen bestand ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts – also nach der Pionierphase – durchaus ein Resonanzraum für die Rechtfertigungslehre.

56 EKO 24 (s. Anm. 14), 291.

57 EKO 24 (s. Anm. 11), 339–341.

Gottesdienst zur Eröffnung des Studienjahres 2017–2018

Predigt über Markus 9,17–29 am Vorabend des 17. Sonntags nach Trinitatis, 7. Oktober 2017 in der Johanniskirche Hermannstadt

Reinhart Guib, Bischof

Einer aber aus der Menge antwortete Jesus: Meister, ich habe meinen Sohn hergebracht zu dir, der hat einen sprachlosen Geist. Und wo er ihn erwischt, reißt er ihn; und er hat Schaum vor dem Mund und knirscht mit den Zähnen und wird starr. Und ich habe mit deinen Jüngern geredet, dass sie ihn austreiben sollen, und sie konnten's nicht. Er aber antwortete ihnen und sprach: O du ungläubiges Geschlecht, wie lange soll ich bei euch sein? Wie lange soll ich euch ertragen? Bringt ihn her zu mir! Und sie brachten ihn zu ihm. Und sogleich, als ihn der Geist sah, riss er ihn. Und er fiel auf die Erde, wälzte sich und hatte Schaum vor dem Mund. Und Jesus fragte seinen Vater: Wie lange ist's, dass ihm das widerfährt? Er sprach: Von Kind auf. Und oft hat er ihn ins Feuer und ins Wasser geworfen, dass er ihn umbrächte. Wenn du aber etwas kannst, so erbarme dich unser und hilf uns! Jesus aber sprach zu ihm: Du sagst: Wenn du kannst – alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt. Sogleich schrie der Vater des Kindes: Ich glaube; hilf meinem Unglauben! Als nun Jesus sah, dass das Volk herbeilief, bedrohte er den unreinen Geist und sprach zu ihm: Du sprachloser und tauber Geist, ich gebiete dir: Fahre von ihm aus und fahre nicht mehr in ihn hinein! Da schrie er und riss ihn sehr und fuhr aus. Und der Knabe lag da wie tot, sodass die Menge sagte: Er ist tot. Jesus aber ergriff ihn bei der Hand und richtete ihn auf, und er stand auf. Und als er heimkam, fragten ihn seine Jünger für sich allein: Warum konnten wir ihn nicht austreiben? Und er sprach: Diese Art kann durch nichts ausfahren als durch Beten.

Verehrte Professoren, ehrwürdige Pfarrer, herzlich willkommene Studenten, werte Gäste und Freunde, liebe Gemeinde!

Ein Mensch braucht Heilung!
Eine Kirche braucht Erneuerung!
Junge Menschen brauchen Perspektive!
Die Welt braucht Hoffnung!

Davon handelt doch dieses Predigtwort und die heutige Fachtagung und das neue Studienjahr, oder? Vielleicht habe ich auch nur eine andere Brille aufgesetzt und einen anderen Blickwinkel eingenommen.

Am Vorabend des 17. Sonntags nach Trinitatis will uns das Predigtwort für morgen schon heute ansprechen und mitnehmen in die neue Woche, in die heiße Phase des Reformationsjubiläums, ins neue Studienjahr, ins Leben.

1. Die Heilung des besessenen Knaben zeigt die Not und Verzweiflung einer Familie angesichts einer unheilbaren Krankheit. Solche Beispiele kennen wir leider auch aus unseren Gemeinden, und einige sogar schmerzlich aus der eigenen Familie. Schon sonderbar, wir Menschen, die meinen, alles selbst und besser machen zu können, wir Menschen, die wir in der digitalen, ja virtuellen Welt zuhause sind, brauchen Hilfe in der realen Welt, in bestimmten Situationen des Lebens und sind abhängig vom Anderen. Es ist gut zu wissen, wohin ich in meiner Not, mit meinen Fragezeichen, mit meinem Suchen mich wenden kann. Jesus ist die beste Adresse dafür, will uns der Evangelist Markus sagen: Er hört, er sieht, er glaubt, er betet und er handelt. Wer aber hat schon den Mut und den Glauben des Vaters dieses leidgeprüften Sohnes, von Jesus etwas, nein, alles zu erwarten, zu erbitten, zu erflehen, nicht nachzulassen, bis Gott hilft.

Wir Menschen brauchen Heilung!

2. Vor 500 Jahren war die abendländische Kirche unheilbar krank. Missbrauch, Sittenlosigkeit, Ablasshandel, Totenkult, Machtgier verrissen das Gesicht der Kirche bis zur Unkenntlichkeit. Die Kirche – eine Schar Besessener und ein Haufen Verführter. Einem unscheinbaren Mönch mit Namen

Martinus war das alles zuwider. Er suchte Heilung und Erneuerung für sich und sein Seelenheil und für die Schar und den Haufen, der seine Mitmenschen waren. Er fand die Antwort, die Hilfe und Heilung im Studium der heiligen Schrift, im Studieren und Ringen, im Erwarten und Erbitten, im Glauben und Beten. Durch Christi Tod am Kreuz verstand er, dass Gott unser Heil selbst erwirkt hat. Er lässt uns an seiner Gnade unverdient teilhaben. Du und ich, wir sind geliebte Kinder Gottes, jeder und alle zusammen. Wer davon mehr erkennen will, dem ist die Schrift zur Lehre nützlich und dem schenkt der Herr den Glauben. Viele Menschen teilten diesen Glauben, und aus dem Stamm der universalen Kirche wuchs eine christuszentrierte Kirche, die Evangelische Kirche, die dem Evangelium Christi höchste Priorität einräumte. Wort und Sakrament, Bibelstudium und Verkündigung, Diakonie und Gemeinschaft, geistliches Amt und ehrenamtliches Engagement trugen zur Heilung der Kirche bei. Wie zu Zeiten Jonas Ninive umkehrte, so erneuerte sich nach und nach der Leib der Kirche, der evangelischen wie der katholischen. Aber das ist lange her. Nur noch Erinnerung und Gedenken?

Die Kirche braucht Nachdenken und Erneuerung auch heute! Die kommt durch Menschen! Die kommt von Gott!

3. Junge Menschen waren und sind schon immer auf der Suche. Vor 30 Jahren gab es keine Alternative zum deutschsprachigen evangelischen Theologiestudium in Rumänien. Heute gibt es Möglichkeiten im Land und im Ausland, in unterschiedlichen, unzähligen Fächern. Wer soll sich da noch zurechtfinden?

Jedes Jahr neu geschieht das Wunder, auch wenn ihr Professoren und wir Freunde dieses Hauses deswegen nicht ganz unschuldig sind, dass neue Studenten sich finden, die Deutsch, die Pädagogik, die Theologie studieren wollen. Andere bleiben seltsamerweise dran und lassen sich von der materialistischen Welt nicht in ihren Bann ziehen. Deutsche Sprache, Pädagogik in Deutsch, Evangelische Theologie in der Sprache Luthers und Goethes sind etwas Besonderes in Rumänien! Ihr seid etwas Besonderes! Auserwählte! Berufene! Ob ihr´s gemerkt habt? Es liegt gewiss auch an euch, was ihr daraus macht, wie ernst ihr es nehmt. Die materialistische, die westliche, die digitale und virtuelle Welt wird wie besessen nach euch greifen. Ob

ihr dem standhalten werdet? Oder wird dies Haus, Schule und Kirche und ihre geistige Anziehungskraft euch stärker in ihren Bann ziehen? Werden Glauben und Beten so weit wachsen, dass die bösen Geister schwinden und verschwinden? Interessante neue alte Sprachen warten auf euch. Ein tieferes Verständnis von Mensch, Welt und Gott ist in erreichbare Nähe gerückt. Räume zum Beten, zum Begegnen, zum Studieren, zum Phantasieren wollen neu erschlossen werden. Alte Geschichte und aktuelle Ereignisse neu zu interpretieren und dahinter zu schauen, kann spannend sein. Eine Kirche und Menschen kennen lernen, die längst totgeschrieben trotzdem leben und unbeirrt die kleine Welt Hermannstadts, Siebenbürgens, Rumäniens verändern. Ein Teil davon werden! Wo gibt es das sonst? Nur hier! Junge Menschen brauchen Perspektive!

4. Die Welt heute steht Kopf. Intoleranz und Individualismus, Säkularismus und Materialismus, Nationalismus und Populismus, Flegelhaftigkeit und Unverfrorenheit, Oberflächlichkeit und Radikalität, Vetternwirtschaft und Korruption sind salonfähig geworden. Wir haben die Krankheit, die Besessenheit, die Zerbrechlichkeit, ja die Menschlichkeit von uns Menschen aus den Augen verloren.

Da brauchen wir einen, der uns mal die Leviten liest: „O du ungläubiges Geschlecht!" Der uns zurückbringt: „Bringt ihn her zu mir!"

Der an uns glaubt und für uns einsteht an seinem und unserem Kreuz und dort, wo wir nicht mehr weiter wissen: „Wenn du kannst – alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt." Der uns aufrichtet, wo wir in Zweifel, Anfechtung, Depression und Leid uns verlieren: „Jesus aber ergriff ihn bei der Hand und richtete ihn auf, und er stand auf." Der uns lehrt zu beten und zu bitten: „Ich glaube; hilf meinem Unglauben!" und im Gebet nicht nachzulassen:

„Denn hier hilft nichts als Beten."
Die Welt braucht Hoffnung!

Liebe akademische Gemeinde!

Die Welt, Europa, Rumänien, Siebenbürgen, unsere Gesellschaft und Gemeinschaft, unsere Kirche und Schule braucht lernfähige Schüler. Sie

braucht unseren Glauben und unser Gebet. Sie braucht auch unser Wort und Tun. Sie braucht uns. Wir brauchen Christus. Er bringt Heilung für uns Menschen, Erneuerung für seine Kirche, Perspektive für junge Menschen, Hoffnung in unser Leben, in unsere Welt. So segne uns der dreieinige Gott. Amen.

Der Lutherchoral – eine Erfolgsgeschichte!

Akademische Rede im Rahmen des Gottesdienstes
zur Eröffnung des Studienjahres

Brita Falch-Leutert

Wir wissen alle, dass Kirchenlieder in der Muttersprache bis auf den heutigen Tag eine wichtige Rolle in Luthers Reformationsprojekt spielten; wie groß die Auswirkungen tatsächlich sind, ist uns im Alltag nicht bewusst.

Das protestantische Liedgut hat Auswirkungen auf wichtige Fachgebiete wie Hymnologie, Theologie, Literatur, Geschichte, Anthropologie und sicher weitere. Da Musik mein Gebiet ist, beleuchte ich natürlich diesen Fachbereich.

Zuerst kurz zur Landschaft der gottesdienstlichen Musik im Mittelalter: Seit dem 6. Jh. existierten in der katholischen Kirche standardisierte Messmelodien. Im ganzen Mittelalter galt die einstimmig gesungene lateinische Messe (hauptsächlich nach Papst Gregor I.) als Norm. Sie wurden durch Priester oder Gruppen bestehend aus Nonnen, Mönchen oder Scholaren aufgeführt. Obwohl es Ausnahmen gab, war in der Regel die Gemeinde nicht beteiligt im Gottesdienst.

Mit der Römischen Messe war Martin Luther gut vertraut und er schätzte dieses musikalische Repertoire sehr. Darum übernahm er auch ganz selbstverständlich Teile dieses Liedgutes in sein Glaubensprojekt: Z. B. verdeutschte er „O lux beata Trinitas". In unserem Gesangbuch ist dieses Lied als „Der du bist drei in Einigkeit" zu finden, und nicht zu vergessen „Da pacem Dominum", was wir als „Verleih uns Frieden gnädiglich" kennen.

Luther *sang* leidenschaftlich gerne. Hans Sachs, Luthers Zeitgenosse und Dramatiker, rühmte ihn in seinem gleichnamigen Gedicht als „Die Wittenbergische Nachtigall". Der augustinische Ausspruch „Wer singt, betet doppelt" war ein Leitfaden Luthers für seine Arbeit. Gemeindelieder in deutscher Sprache wurden somit zu einem wichtigen Teil des Reformationsprojekts: Die Gemeinde wurde u. a. durch das neue Liedgut zur mündigen

Mitträgerin und Mitgestalterin des Gottesdienstes. Kirchenlieder in Muttersprache wurden zum pädagogischen Mittel.

Luther erhielt seine *Ausbildung* im spätmittelalterlichen Bildungssystem. In den „Sieben freien Künsten" war Musik eines der Kernfächer. Sie gehörte neben der Vorbereitung zu Studien in Jura, Theologie und Medizin zur Formung und Ausbildung des frei denkenden Menschen. Ein lokales Zeugnis zu diesem Gedankengut findet sich im Buch „Die beiden Säulen unserer Gemeinschaft" von Dr. Hans Klein und Dr. Hermann Pitters; dort wird die Ausbildung in den freien Künsten im Schulsystem in Siebenbürgen ausführlich beschrieben:

Im Lehrplan von Deutsch-Kreuz aus dem Jahre 1593 lesen wir, dass täglich *eine* Stunde Singen obligatorisch war. Ähnliche Beispiele finden wir natürlich in Laienschulen in ganz Europa: „Der Schulmeister muss singen können" lautet ein Zitat des Reformators.

Gesangbücher waren Lehrmittel in der Schule. Manche Schüler haben in Laufe der vergangenen 500 Jahre sich damit gequält, auswendig gelernte Liedstrophen dem Schulmeister vorzutragen.

Luther dichtete unter dem Titel „Frau Musica" für Johann Walters Büchlein „Lob und Preis er löblichen Kunst Musica" (1538) ein sehr poetisches, gereimtes Vorwort.

Johann Walter war eine wichtige Persönlichkeit in der ersten Zeit der reformatorischen Kirche. Er komponierte viele Melodien, setzte schon bestehende Lieder für 3–6 Stimmen und war der engste musikalische Mitarbeiter Luthers – so gesehen der erste evangelische Kirchenmusiker. Der Ehrentitel „Urkantor" ist nicht nur humoristisch zu verstehen.

„Ein neues Lied heben wir an", wahrscheinlich Luthers ältestes Lied, das 1524 gedruckt wurde, beschreibt den Tod der ersten protestantischen Märtyrer in Brüssel. Es wurde zum Auftakt einer Singbewegung sondergleichen in der Weltgeschichte.

Fast gleichzeitig erschien die erste deutschsprachige evangelische Liedersammlung, das Achtliederbuch. Es wurde zum Vorläufer aller evangelischen Gesangbücher, zusammen mit dem Liederbuch von Johann Walter (ebenfalls 1524 gedruckt) und dem Erfurter Enchiridion.

In einem blitzartigen Tempo wurde ein Liederbuch nach dem anderen publiziert. Immer mehr Dichter und Melodienschöpfer beteiligten sich an diesem Unterfangen.

Elisabeth Kreuziger gehörte zum Freundeskreis Martin Luthers und war die erste *Dichterin* geistlicher Lieder im Reformationsumfeld. Aus ihrer Hand stammt das Epiphaniaslied „Herr Christ, der einig Gotts Sohn". Die Tatsache, dass Luther im Singen alt und jung, Männer und Frauen zusammenbringt, ist nicht selbstverständlich für seine Zeit; er löste damit für viele anregende Impulse aus.

In verständlicher Sprache bringt Luther den Jüngsten das Weihnachtsevangelium nahe. Er verfasst 1535 „Vom Himmel hoch, da komm ich her". Gedacht war das Lied für die Christbescherung seiner eigenen Kinder – ein Christnachtsgottesdienst ohne „Vom Himmel hoch" ist noch heute bei uns kaum denkbar.

Das Lied „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort" erschien 1541 mit dem Zusatz „Ein Kinderlied, zu singen wider die zween Ertzfeinde Christi und seiner heiligen Kirchen, den Baapst und Türcken."

Reaktionen ließen nicht auf sich warten: An der katholischen Universität Ingolstadt erschein eine Umdichtung des als skandalös empfundenen Liedes. Parodiert wurde es u. a. mit Versen wie „Erhalt uns, Herr, bei deiner Wurst, / Sechs Maß, die löschen einem den Durst."

Wie schon erwähnt, haben die reformatorischen Lieder sich in einem erstaunlichen Tempo zusammen mit der Reformation verbreitet. So gab es in den Jahren nach der Reformation regional immer wieder textliche und melodische Varianten dieses Liedgutes. In Siebenbürgen finden wir solche in den Cantionalen aus Senndorf und Kronstadt und anderen handschriftlichen Sammlungen. Melodie und Text bestehen aus Elementen von Luthers Vorlage, doch wurde beides (mehr oder weniger) so umgestaltet, dass wir beinahe von eigenständigen Lieder reden können.

Fast ausschließlich aus dem protestantischen Choral entstanden sind die Dicta, welche in Siebenbürgen in mehreren Generationen vertont wurden vom 17. bis ins 19. Jh.: Komponisten wie Sartorius sen. und jun., Polder, Knall und Zey vertonten Bibeltexte für jeden Sonntag im Kirchenjahr. Viele Choräle, die in diese kantatenähnlichen Kirchenmusiken eingebaut sind, finden wir immer noch in unserem Gesangbuch; manchmal mit gleichem Text und einer anderen Melodie, manchmal umgekehrt.

Im lutherisch evangelischen Skandinavien entwickelte sich eine eigene geistliche Volksmusiktradition, welche u. a. aus dem protestantischen Cho-

ral entsprungen ist. Je weiter wir uns von Wittenberg entfernen, passten sich Text und Melodie den lokalen Gegebenheiten an. Solche Variationen finden wir deshalb v. a. am Rande Europas wie in Siebenbürgen oder in Nordeuropa: sie sind Zeugnisse einer neuen, eigenen religiösen Identität der reformierten Christenheit.

In Mitteleuropa wurde die Reformation der Startschuss zu goldenen Jahren: Zahlreiche Komponisten bis heute schufen Kirchenmusik, in der der reformatorische Choral den Kern ausmacht. Zahllose bekannte und unbekannte Kantaten, Oratorien, Passionen, Vertonungen der Weihnachtsgeschichte und anderer biblischer Geschichten gehören heute zur Weltliteratur: Schütz, Buxtehude, J. S. Bach und seine ganze Familie, Brahms, Beethoven, Mendelssohn, Reger, Hindemith, Alban Berg und Arthur Honegger verwenden das protestantische Liedgut als wesentliche Teile ihrer Werke. Die Liste könnte noch lange fortgesetzt werden – ja, es wäre beinahe einfacher, Komponisten aufzulisten, die sich nicht vom Choral inspirieren ließen.

Choralgebundene Instrumentalmusik (vor allem Orgelmusik), also Musik, die Choralmelodien in irgendeiner Form als Ausgangspunkt nehmen, haben ihre Blütezeit bis heute. Die obige Reihe der Komponisten ließe sich hier nochmals aufzählen oder erweitern.

Die Reformation hatte einen starken Einfluss auf die Musikgeschichte. Die homophone Mehrstimmigkeit mit 3–6 akkordgebundenen Stimmen, die schon Walter in der jungen reformatorischen Kirche pflegte, war der Auftakt zur sogenannten Basso Continuo-Zeit, also der Epoche, in der Bass und Melodie immer gleichgestellt wurden. Auf Musikhochschulen gehört das Harmonisieren von mehrstimmigen Choralsätzen im klassischen Stil noch heute zum Pensum.

In der Vorrede des Wittenberger Gesangbuches von 1524 wollte Luther mit mehrstimmigen Liedern vor allem die Jugend ansprechen. Dieselbe sollte in „der Musica und andern rechten Künsten erzogen werden".

Die Jugend mit Musik für die Kirche zu begeistern, versucht man bis in die heutige Zeit. Luther hat eine Singbewegung ohnegleichen ausgelöst: In den 60er Jahren entstand eine neue Singbewegung in der evangelischen Kirche, TenSing genannt. Ihr Liedgut ist von Bass und Rhythmen geprägt und hat als Ziel – wie zu Luthers Zeit –, die Jugend zu begeistern.

Die Reformation legte einen wichtigen Grundstein für die europäische Musikkultur. Wer weiß, vielleicht hätte es ohne Martin Luthers Musikverständnis und seine Visionen keinen Schütz, Bruhns, Buxtehude, Familie Bach, Brahms, keine Kirchenchöre, keine professionellen KirchenmusikerInnen und keine geistliche rhythmische Musik gegeben.

Dank der Musik, der Martin Luther großen Raum in seinem Programm einräumte, spielt die Reformation auch heute noch eine gut hörbare Rolle in den allermeisten Bereichen der westlichen Musikkultur und somit unserem Alltag.

Übrigens ist das Choralsingen sogar in die UNESCO-Liste als „immaterielles Weltkulturerbe“ aufgenommen worden.

Dass unsere Nachtigall von Wittenberg während 500 Jahren durch ihren Gesang immer wieder zu neuen mehrstimmigen Chorälen inspiriert hat, steht außer Diskussion.

Somit schließe ich mich diesem kleinen Vogel und der Frau Musica an, natürlich mit Luthers vier letzten Strophen aus der „Vorrede auf alle guten Gesangbücher“:

Die beste Jahr im Zeit ist mein.
Da singen alle Vögelein,
Himmel und Erden ist der voll,
Viel gut Gesang da lautet wohl.

Voran die liebe Nachtigall
Macht alles fröhlich überall
Mit ihrem lieblichen Gesang.
Des muss sie haben immer Dank,

Viel mehr der liebe Herregott.
Der sie also geschaffen hat,
Zu sein die rechte Sängerin,
Der Musiken ein Meisterin.

Dem singt und springt sie Tag und Nacht,
Seins Lobs sie nichts müde macht,
Den ehrt und lobt auch mein Gesang
Und sagt ihm ein ewigen Dank.

Buchbesprechung

Eine bereichernde Lektüre: „Glaubensgeschichte. Siebenbürgische Beiträge zum 500. Reformationsjubiläum“

Eveline Cioflec

Der Band „Glaubensgeschichte. Siebenbürgische Beiträge zum 500. Reformationsjubiläum“, herausgegeben von Hans Klein und Hermann Pitters, erschien in diesem Jahr im Honterus Verlag Hermannstadt, als 10. Beiheft der „Kirchlichen Blätter“ der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien. Die Lektüre des Bandes bietet Einblick in unterschiedliche, vielschichtige Aspekte der Glaubensgeschichte der genannten Kirche. Den dichten Beiträgen lassen sich zweifelsohne viel Information und unterschiedliche Interpretationsansätze entnehmen. Jedoch, darüber hinaus, wirft das Lesen dieses Bandes durch Abbauen von Selbstverständlichkeiten zahlreiche Fragen auf, die zum Mitdenken anregen.

Der Band soll, so heißt es im von Reinhart Guib, Bischof der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, verfassten Geleitwort, „Zeugnis ablegen über eine Geschichte des Glaubens unter den Siebenbürger Sachsen der deutschsprachigen Evangelischen in Siebenbürgen und in ganz Rumänien vom 16. zum 21. Jahrhundert“ (S. 5). Ebenda ist auch der Anlass des Bandes festgehalten, nämlich dass sich die Evangelische Kirche A. B. in Rumänien anlässlich des fünfhundertjährigen Jubiläums der Herausforderung stellt, „ihre Identität und ihr Profil neu zu suchen und zu begründen“. Besinnung auf den Glauben in seinen geschichtlichen und gegenwärtigen Dimensionen prägen somit die vielfältigen Beiträge geistlicher, historischer, biblischer und kunstgeschichtlicher Ausrichtung. Der Band zielt allerdings nicht nur auf einen Überblick ab, sondern soll, wie Guib ferner betont, „auch einen Tief-

gang ermöglichen zu den vier Erkenntnissen der Reformation: Sie handeln vom Wort Gottes, von Christus, von der Gnade und vom Glauben […] die durch Ereignisse, Entwicklungen, Bekenntnisse, Begegnungen und Gedanken veranschaulicht werden“ (ebd.).

Dokumentiert werden, wie die Herausgeber im Vorwort vorausschicken, in breiter Thematik – die, in fünf Teilen, von geistlichen Worten, Darstellungen zu Persönlichkeiten der Reformationszeit und Beispiele aus mehreren Ortschaften, Studien zur Bibel und zur lutherischen Theologie, Untersuchungen zur Kunst in den Kirchen und Kirchenmusik bis zur zukunftsträchtigen Überwindung der Kirchenspaltung durch ökumenische Forschung und Gemeindearbeit reicht – „Aspekte des kirchlichen Lebens in der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien mit ihrer Grundlage in der Bibel, ihrer Erneuerung als Lutherische Kirche im Anschluss an die Reformation in Deutschland, ihre konservative Haltung im Laufe der Zeit“ (S. 7). Gerade die breite Thematik erlaubt es kaum, den umfangreichen Band von 307 Seiten, in aller Kürze zusammenzufassen. Ein Einblick in den Band dürfte aber das Zeichen, das er setzt, nicht unbemerkt bleiben lassen: Er trägt Elemente des Ankers zusammen, welcher der deutschsprachigen Gemeinschaft in Siebenbürgen und Rumänien über Jahrhunderte hinweg Halt und Richtung geboten hat.

Dass es sich hierbei um Geschichte im Sinne der Überlieferung und nicht um Historie als Tatsachenverzeichnung handelt, wird, wenn nicht bereits eigens dem Titel des Bandes entnommen, spätestens mit dem ersten Teil deutlich: Unter dem Titel „Geistliche Worte“ sind einprägsame gegenwärtige Betrachtungen festgehalten. Reinhart Guib erinnert in „Worauf es ankommt“ daran, auf Gottes Wort zu hören und Liebe zu üben. Erbaulich ist der Beitrag Hans Bruno Fröhlichs „Gott wirkt an uns, ohne Bedingungen zu stellen“, in dem er einen Abschnitt aus dem Brief des Paulus an die Philliper auslegt. Christoph Klein geht in seinem Essay „Was bedeutet die Reformation für unsere Kirche heute“ auf sieben Schwerpunkte ein: die lutherische These vom „allgemeinen Priestertum aller Gläubigen“, die das so genannte „weltliche“ Amt der Kuratoren ermöglichte (S. 26), die Bedeutung der Heiligen Schrift und des Gesangbuches, Diakonie, Schule und Bildungswesen, Ökumene, Kulturerbe und das evangelische Pfarrhaus und die zentrale Rolle der Pfarrfrauen nebst den Pfarrerinnen für die Gemeinden.

Im zweiten Teil des Buches wird „Die Reformation in unserer Kirche“ anhand von Beispielen dargelegt. So wird die Reformation in Hermannstadt, Mediasch und Keisd, jeweils von Hermann Pitters, Gerhard Servatius-Depner und Johannes Halmen im Näheren betrachtet. Die maßgebliche Rolle des Johannes Honterus (1498–1594) als Humanist und Reformator im Kontext der siebenbürgischen Kulturgemeinschaft hebt Wolfgang Wünsch hervor, während Kai Brodersen reformatorische Gesangbücher in Erfurt und in Siebenbürgen vergleichend betrachtet.

Die Wurzeln der Reformation werden im dritten Teil des Bandes „Luther und die Bibel“ in drei umfassenden Auslegungen bedacht. In „Auffassung über die Kirche in den Streitschriften Martin Luthers“ geht Thomas Pitters eine hermeneutische Betrachtung der Kirche an, wobei Luthers Kirchenbegriff erörtert und die Bedeutung seines Kirchenverständnisses für die Gegenwart dargelegt wird. Das brisante, höchst aktuelle Thema der „Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus und Luther“ bespricht Hans Klein mit Bezug auf Paulus und Luther, mit Hinführung auf die „Rechtfertigung Heute“.[1] Der Frage nach Gerechtigkeit, ausgehend von der Gegenüberstellung des Gerechten und des Bösewichts anhand des Psalms 37, geht Peter Klein nach, in seinem aussagekräftig betitelten Beitrag „Kümmere dich nicht um die Bösen! Vertraue auf Gott und geh deinen Weg!“

Was dem Sinn nach aus den ersten drei Teilen des Bandes hervorgeht, wird im vierten Teil anschaulicher durch Betrachtungen zur kirchlichen Kunst und Sprache nach der Reformation. Hermann Pitters widmet darin dem alten Hermannstädter Altar einen Beitrag und verdeutlicht die darauf festgehaltene Botschaft der Reformation „Solus Christus – Sola scriptura“. Pitters hält die zahlreiche Spuren hinterlassenden Veränderungen am Altar, der zwischenzeitlich ein „Schriftaltar“ (S. 180) war, bis zum heutigen Tag fest, und geht besonders auf die Zeit der Reformation sowie auf die maßgebliche Rolle Matthias Ramsers, dem 1536 berufenen Stadtpfarrer, ein, dessen Konzept „einer geordneten und einer in gutem Sinne ‚konservativen‘, wertvolle Kulturgüter bewahrenden Reformation […] sich in der siebenbürgischen

1 Zu Hans Kleins Beitrag vergleiche auch die aufschlussreiche Rezension dieses Bandes von Wolfgang H. Rehner in der Allgemeinen Deutschen Zeitung für Rumänien (ADZ) vom 18.06.2017, im Internet abrufbar unter http://www.adz.ro/artikel/artikel/siebenbuergische-glaubensgeschichte/.

Kirche durchgesetzt“ hat (S. 193). So kann heute vom genannten Altarwerk gesagt werden: „Es kündet das rettende Wort, aber es belässt auch der darstellenden Kunst ihren Raum“ (S. 194). Das darauf verzeichnete Schriftwort verweist auf das „Spannungsfeld von Gesetzesforderung und Evangeliumszuspruch“ (S. 194), das im dritten Abschnitt dieses Beitrags eingehend besprochen wird.

Thematisch dem vorangehenden Beitrag anschließend, hält Frank-Thomas Ziegler in „Protestantischer ‚Bildersturm' am Beispiel Hermannstadts“ fest: „Im Zeitalter der Reformation fanden in den Kirchenräumen der Siebenbürger Sachsen offenbar keine genuinen Bilderstürme statt“ (S. 196). Die Situation in Hermannstadt um 1540–1550 stellt Ziegler als „symptomatisch für die Vorgänge in den siebenbürgisch-sächsischen Gemeinden“ dar, und zwar: „Die Entfernung der Bildwerke verlief selektiv, war systematisch geplant und sachlich durchgeführt“ (S. 199). Ob der Begriff „Bildersturm“ dann überhaupt zutrifft, stellt Ziegler in Frage und verweist auf den Vorschlag Sergiusz Michalskis, eher den Begriff „Bilderentfernung“ zu verwenden, während „protestantischer Bildersturm“ für „demonstrative Zerstörung oder quasi-rituelle(n) Verhöhnung“[2] beibehalten wird (ebd.). Die Entwicklung der Änderungen an der Stadtpfarrkirche im späteren Lauf der Zeit in einer spannenden Darstellung mit begleitenden Abbildungen verfolgend, wird festgestellt, dass im Vergleich zum 16. Jahrundert, als „nur wenige Elemente […] die Kirche verließen“, die Eingriffe im 19. und frühen 20. Jahrhundert viel ausgeprägter waren: „[…] so entfernte die Gemeinde diesmal fast die gesamte alte Ausstattung und ersetzte sie programmatisch durch eine neue, auf einem einheitlichen Gesamtkonzept beruhende“ (S. 210).

Anhand des Beispiels Kronstadts im 18. Jahrhundert geht Ágnes Ziegler weiterführend auf „Die Inszenierung des evangelischen Selbstverständnisses“ ein, ebenfalls auf eindrucksvolle Abbildungen zurückgreifend, wobei sie von der These ausgeht: „Bildmedien und Raumgestaltung sind gängige Mittel, um Überzeugungen und Selbstbild gegenüber jeglichem Betrachter darzustellen, letztendlich auch dafür, es für sich selbst zu bestätigen“ (S. 231).

---

2 Zit. aus: Sergiusz Michalski, Das Phänomen Bildersturm. Versuch einer Übersicht, in: Bob Scribner (Hrsg.), Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit (Wolfenbütteler Forschungen 46), Wiesbaden 1990, 69.

Den Spuren der Reformation in der Kirchenmusik widmet Jürg Leutert seinen Beitrag „Kirchenmusik in Siebenbürgen. Tradition und eine Möglichkeit der Neuausrichtung". Gerhild Rudolfs Beitrag „Die Predigtsprache in unserer Kirche von Honterus bis G. P. Binder. Zur Sprachenwahl in der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen vom 16. zum 19. Jahrhundert" rundet den vierten Teil des Bandes ab. Ausgehend von der Diglossie und Mehrsprachigkeit der Siebenbürger Sachsen, erörtert sie Aspekte der Kirchensprache, die mit der Verlagerung vom Bildlichen zum Logozentrismus, noch ausschlaggebender wird.

Reformation, so ist dem vorliegenden Band zu entnehmen, ist kein vergangenes Ereignis zu Luthers Zeiten, sondern ein Prozess und, mitunter, ein fortwährender Aneignungsprozess im kirchlichen Dasein. Der fünfte und abschließende Teil des Bandes ist somit zukunftsweisend der gegenwärtigen Lage gewidmet. Daniel Zikeli greift in seinem Beitrag das Thema „Pfarrerbild und Gemeindeverständnis – Reformation heute" auf, bespricht die gewandelte Mentalität der Gemeindemitglieder und die Frage, ob das gegenwärtige Pfarrerbild mit der Suche nach einer neuen Identität einhergeht. Einschneidend und treffend bringt Hans Bruno Fröhlich im kurz und gut betitelten Beitrag „Reformation und Ökumene" einen der wichtigsten aktuellen Tätigkeitsbereiche der Evangelischen Kirche ins Gespräch. Dieses Thema greift auch Johann Dieter Kraus in „Evangelisch sein heute. Aufbruch in die Vollendung" auf, und hält sieben definitorische Aufgaben fest, darunter auch „Mut haben, Katalysator zu sein" (S. 295), was den weiteren genannten Aufgaben – der Treue zur Schrift, dem Brückenbau in der Ökumene, dem Nachgehen jener in der Diaspora, der Zivilcourage, dem Verkünden des Reiches Gottes sowie dem Pflegen der Hoffnung – zu Grunde zu liegen scheint.

Mit Stefan Cosoroabăs abschließendem Beitrag zu den symbolischen 12 Apfelbäumchen, die, so der Autor, für ein „klares Wort" einstehen, weist der Band über sich hinaus. In diesem Beitrag erfährt der Leser Details zum internationalen Projekt, anlässlich des 500-jährigen Reformationsjubiläums Apfelbäumchen an 12 Orten zu pflanzen, in Anlehnung an das obzwar nicht belegte, so doch mündlich überlieferte, Hoffnung tragende Wort Luthers „Wenn ich wüsste, dass morgen die Welt unterginge, würde ich heute ein Apfelbäumchen pflanzen" (S. 300).



ISSN: 1582-8484